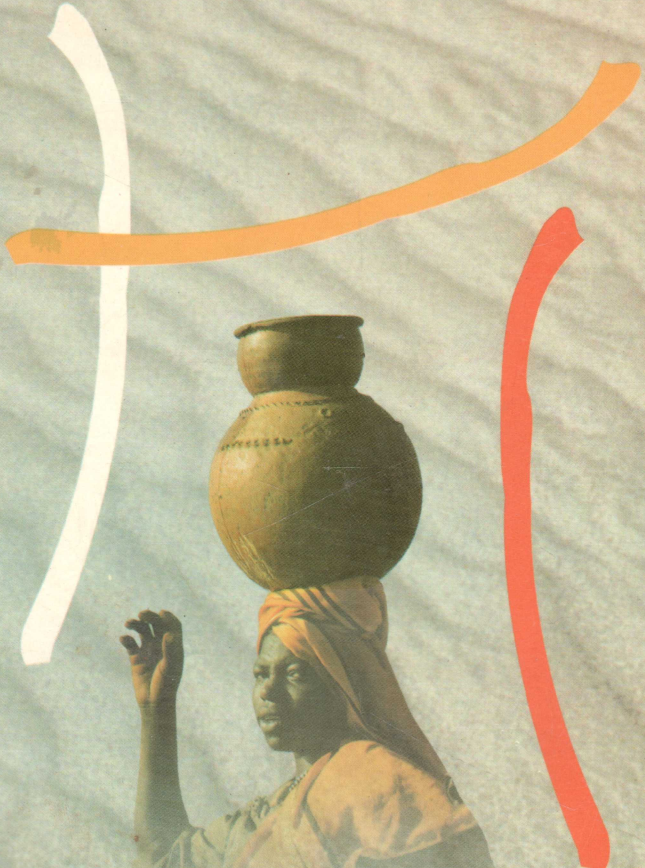
# الحزام السوداني

## جغرافيته وتاريخه الحضارى

عبد الهادى الصديق

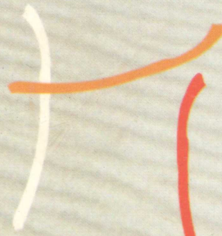


مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

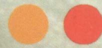
تصميم الغلاف
إلياس فتح الرحمن

تنفيذ
عفت إبراهيم

الطبعة الاولى
2005



قصد بالحزام السودانى المنطقة الممتدة أفقياً
من المحيط الأطلنطى غربا إلى وادي النيل
والبحر الأحمر حتى هضاب الحبشة شرقاً.
تلك المنطقة التي يقطنها السّوْدان من ذوى
السحنة (السودانية) وهى إلى الجنوب من المنطقة
التى يقطنها (البيضان) فى الجهات الشمالية من أفريقيا
المتاخمة لشواطىء البحر الأبيض المتوسط.
أما إذا أردنا تعريفاً أكثر دقة فإن الحزام السوداني
يمتد ما بين خطي عرض 59 و517 شمالاً.
عرفت هذه المنطقة تاريخياً، وجغرافياً وحضارياً باسم
بلاد السودان، كما أطلقه عليها المؤرخون العرب.
وقد أطلقت هذه الصفة على البلاد الممتدة
جنوب بلاد المغرب العربي مثلما أطلقت على
البلاد الممتدة جنوب مصر أي بلاد سودان وادي النيل.
وتعتبر تلك هي أولي الإشارات إلى مفهوم
وحدة الحزام السوداني.



الخرطوم عاصمة الثقافة العربية
2005

عبد الهادي الصديق
الحزام السوداني
مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي




# الحزام السودانى

## جغرافيته وتاريخه الحضاري

---

عبدالهادى الصديق

# الحزام السودانى

المؤلف

عبدالهادى الصديق



الناشر

مركز عبدالكريم ميرغنى الثقافى

أم درمان . الخرطوم



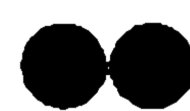
تصميم الغلاف والإشراف العام

إلياس فتح الرحمن



التنفيذ الفنى

عفت إبراهيم





رقم الإيداع: ٢٠٠٥/١٠١٧٢

# الحزام السودانى

## جغرافيته وتاريخه الحضاري

عبدالهادى الصديق

مركز عبدالكريم ميرغنى الثقافى

## دارة جدى الصديق

كنا نذهب إلى ضريحه كل يوم جمعة مع الذاكرين...

عندما كان جـدى يجذبنى من يدى دافعا لى أمــام ضريح الشيخ الإدريسى أشم فيـه نفس الرائحة التى عطرت وجـدانى يوما ما وأنا أصلى ركـعتين أمام ضريح سيدى عقبة بن نافع.

القـماش الأخـضر المتـدلى على جنبـات الضـريح والملون بالأزرق والأحمـر والأسود.. الأخضر المزركش بالأحمر والأسود..

قال لى ســادن الضريح.. من أى الجهـات.. قلت من السودان.. قال خـيار الناس..

الرايات وعبق البخور.... يا عبير الأضرحة.. !

(تلمسان).. توأمك يا أم درمان.

تلك لحظة لها طعم أحلى من غباشة غبش الدامر..

نجلس القرفـصاء كما جلسنا نشـرب الغباشة فى ضــريح سيدى أبى رزق البلدى.. صـــاحب رسـول الله صلى الله عـليـه وسلم، والذى بايعه بيـعة الرضوان تحت الشجرة.. والمنشـدون يشنفون آذاننا برائعة الحصرى

**( يا ليل الصب متى غده أقيام الساعة موعده)**

ثم ما هذه الأدراج النازلة تحت الأرض.. قالوا تلك غرف للانقطاع للعبادة والقراءة.

سالت دمعة من شيخى الشاعر وهمس بصوت خفيض سدت مساربه العبرات.. تغرف هذه لتروى الغبش فى الدامر.. يا شيخ عبد الهادى

الله الله يا شيخى..

عندما ندخل عليه فى غرفته شبه المظلمة كأنك تدخل على مخلوق ظل هكذا منذ أيام سنار.. لم يتبدل.

مفروشة فى الصالون هذه الزرابى المتبونة لم أر جمالها إلا فى القيروان ورؤوس التونسيين من الساسيات "الطرابيش"..

والملفحة والشاهية والسر وال..

الزير القناوى.. سرير الحديد المحلى بالنحاس - الركوة - العصا المعكوفة

تحس رهبة عندما يزعق.. مين.. خبر إيه..

ساعة الغداء تتداخل الأيدي فتتشابك فى إناء وحيد...

طلبة العلم.. عمال الساقية.. عابرو السبيل..

مداح رسول الله.. المادحون.. اليتامى.. العشام... يصرف عليهم فى السر..

ملحقياتنا الثقافية ألأولى فى الأزهر والزيتونة وتمبكتو..

أم درمان بوابة عبد القيوم ـ هى ذاتها باب فاس الراحة فى الغرب وباب الخميس باب الدباغ باب الممات

روح المدينة الساحرة ـ مراكش

فاس ضمير الأمة وأسواقها... مقام العابرين

وضع الشريف الإدريسى كتابه (نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق) :

الساقية غابات النخيل لو أر مثلها إلا فى مراكش.

هبطوا من الشمال حـاملين حضارة النهر فى الشادوف والسـاقية الماروق..... فزرعوا بها على جناين توتى الفول السودانى.

يغنى المغنى :

الأغلى شى عندى من برنو للهند....

ويصيح الدوباى :

من عزب دار صليح لحد بلود العازة

**إلى والدي العملاق الدرويش..**

**إلى والدتي الأرض العذراء الحبلى..**

**إلى جميع الغبش أهالي حوش جدي الصديق..**

**إلى جميع أهالي السودان..**

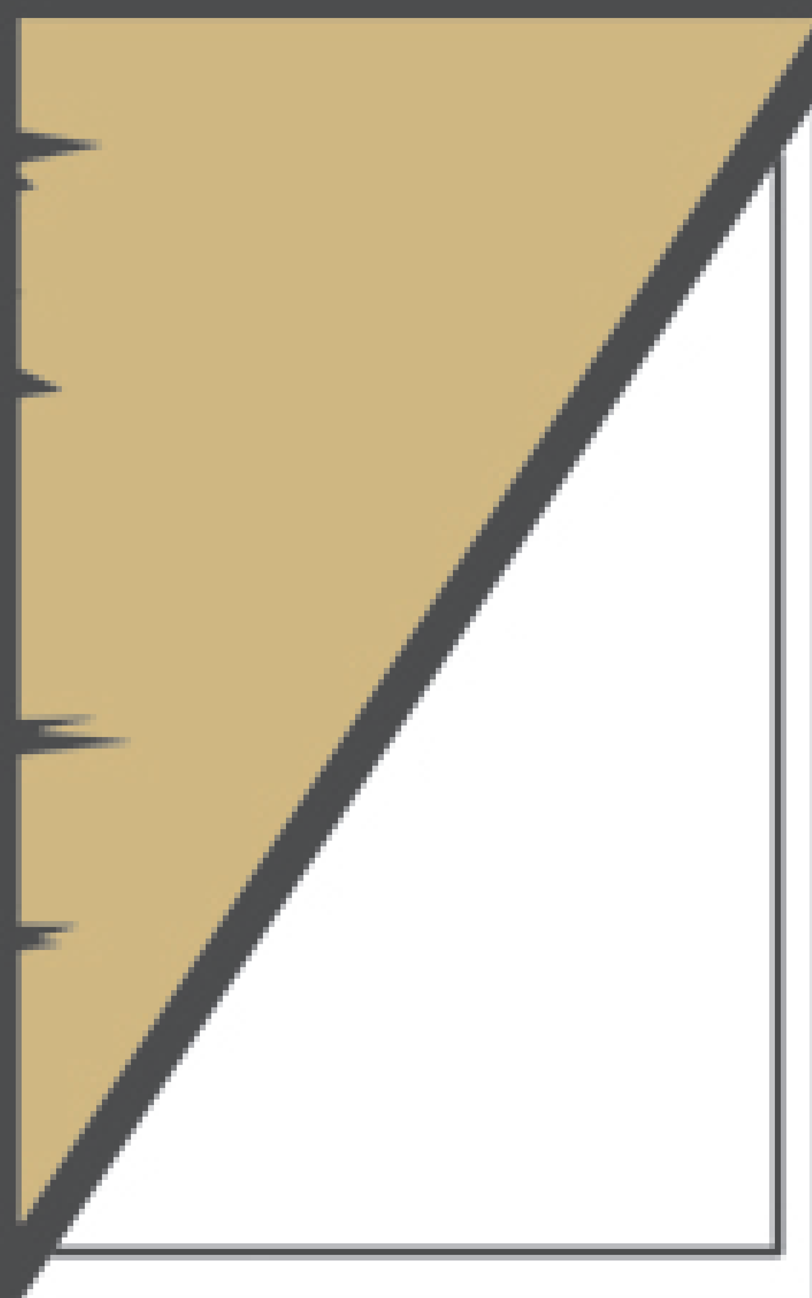
**إلى جميع أهالي الحزام السوداني.. أهدي كتابي هذا.**



# 1

# صورة الإنسان والأرض

○○



مسطورات

MUSTORAT

قصد بالحـزام السوداني المنطقة الممتـدة أفقياً من المحـيط الأطلنطي غربا إلى وادي النيل والبحر الأحمر حتى هضاب الحـبشة شرقاً. تلك المنطقة التي يقطنها السّوْدانُ من ذوي السحنة (الـسودانية) وهي إلى الجنوب من المنطقة التي يقطنها (البِيْـضانُ) في الجهات الشمـالية من إفريقيا المتاخـمة لشواطئ البحر الأبيض المتوسط. أما إذا أردنا تعريفـاً أكثر دقة فإن الحزام السوداني يمتد ما بين خطي عرض 59 و517 شمالاً.

عرفت هذه المنطقة تاريخـياً، و جغرافيا، وحـضارياً باسم بلاد السودان، كما أطلقه عليـها المؤرخون العرب. وقد أطلقت هذه الصفـة على البلاد الممتدة جنوب بلاد المغرب العربي مـثلما أطلقت على البلاد الممتـدة جنوب مصر اى بلاد سودان وادي النيـل. وتعتبر تـلك وبذلك هي أولي الإشارات إلى مفهوم وحدة الحزام السوداني.

برز مـفهـوم الحـزام السـوداني أو بلاد السـودان، منذ ظهـور كتـابات المؤرخين الأوروبيين، خاصة من المبشرين متخذاً بعـداً جغرافيا محددا يتسم بطابع التجزئة والتقسيم، وذلك في إطار تقسيمهم لإفريقيا تقسيماً حضارياً، وثقافيـا يعتمد النظرية الجـغرافية المحدودة. وقـد قصدوا بذلك إستـبعاد أو إلغاء إسهام الحضارة العربية الإسلامية في تكوين حضارات إفريقيا الزاهرة في غانا ومـالي وسنغهاى وكانم وبرنو ودارفـور وسنار، والتي سادت منذ

القرن التـاسـع إلى السابع والثامن عـشر الميلاديين، وبما تركت من بصـمات إيجابيـة على تقدم مسيـرة الحضارة الإفريقيـة، وهم يتحدثون عن إفـريقيا السوداء المظلمـة كقارة بلا مـاض أو تاريخ. وبأن نور الحضـارة والمدنية لم يدخل عبر منافذ القارة إلا من ضوء المشاعل التي حملها الاستعمار الأوروبي إلى إفريقيا.

ورغـمـاً عن ذلـك فـقـد وردت إشـارات في كـتـابـات بعض المؤرخين الأوروبيين تعـرف بـالدور الـحـضـاري الإسـلامي الذي أسـهـم في تكوين حضارة إفريقيا في الحزام السوداني ومنذ أن التقـت (الغابة) (بالصحراء) و (العروبة) (بالإفريقانية)، ومن تلك الـكتابات المبكرة كتاب الرحالة الأوروبي D.W. Looley الذي طبع ونشرعJام 1848م. والذي وصف هذه الرقعة من الأرض بأنها بلاد الزنوج العربية "The Negro Land of the Arabs". ولا غرو فالمؤرخون العرب والمسلمـون هم أول من كتب عن حضارة هذا الحزام منذ القرن العاشر حتى القرن السابع عشر الميلادي بينما لم يلتفت المؤرخون الأوروبيون إلى الكتابة عن هذه المنطقة إلا في القرن السابع عشر الميلادي.

وبالنسبـة للمؤرخين الأوروبيين الذيـن قدموا إلى هذه المنطقـة مع طلائع جيوش الاستعـمار، والمبشرين، والمغامرين، والتجار والمكتـشفين فقد نظروا إلى المنطقـة في إطار تقسـيمهم لإفـريقيـا، إلى إفريقـيا (البيـضاء) شـمال الصحـراء وإفريقيـا (السوداء) جنوب الصـحراء (LARFIQUE NOIRE) فالأولي هي إفريقيا العـربية المسلمة أما الثانية فهي إفريقـيا الزنجية الوثنية المسيـحية. ومن خـلال هذه النظرة التقسـيميـة لجأوا إلى تجاهل قـيم اللقاء الحضاري ما بين الحضارة والثقافة العـربية الإسلامية والحضارة الإفريقية العريقـة. ذلك اللقاء الذي تمثلـه حضارة الحـزام السوداني ذات الخـصائص

المشتـركة والفـريدة، والتي جاءت نتـاجاً لعـملية التـفاعل التاريـخي المتدرج الطويل عبر الممالك والإمبراطوريات المتتالية من غانا إلى سنار.

وبذات النظرة فلقد طالت هذه الرؤيـة التقسيمـية مفهـوم بلاد السودان، والذي تم تقـسيـمـه إلى السودان الغـربي (Western-Sudan) والشـرقي (وادي النـيل) والســـودان الأوسط "Central Bilad As-soudan" ومع التقسيم الإداري والثقافي الذي قامت عليه فكرة التـقسيم السياسي فيما بعد في مؤتمر برلين 1884م _ 1885م (Scarmple for Africa) تحول الأمـر إلى الحـديث عن السودان الـفرنسي، والسـودان الإنجليـزي وسودان آخـر وسط تم تقسيم أجزائه الأخرى إلى وحدات وكيـانات مشتركة وتابعة للدول الاستـعمارية. تارة ما بين فـرنسا وإنجلترا فـيما بين السنغال ومـالي وغانا وغينيا وغامبيا وسيراليون وتارة ما بين إنجلترا وفرنسا وألمانيا في منطقتي الكاميـرون ونيجـيريا. وما بـين فرنسا وبلجـيكا في مناطق الكونغـو وبحر الغزال وما بين فرنسا وإنجلترا من جهة أخرى في النـزاع على (فشودة) في مناطق أعـالي النيل. وتكمن خطورة هذه النظرة التـقسـيمـية في أنهـا أولي الخطوات الاستعمارية نحو بلقنة إفريقيا والتي بذرت النواة الأولي للنـزاعات الداخليـة في الدول الإفريقيـة وفي مقـدمتـها نزاع الشمـال والجنوب الذي سنتناوله في الفصل الأخير من هذا الكتاب، فضـلا عن النزاعات الإقليمية بين الدول الإفريقية كما يحدث في الوقت الراهن، وباستغلال الدول الاستعمارية لقيم التـنوع الثقافي والعـرقي والقبلي والديني في الدول الإفـريقيـة كنتاج لعناصـر الاتصال والتبـادل والتمـازج الحضاري والإنسـاني، وبدلا من أن تصبح عناصـر التنوع عوامل ثراء وغنى وتفـتح، أحال الاستـعمار الـثقافي ومنذ البداية هذه العنـاصر إلى عوامل فرقـة وتناحر واختـلاف وصولا إلى

تحقيق غاياته الاقتصادية والسياسية في التجزئة والتقسيم والبلقنة منعاً لإمكانية تحقيق مفهوم (الوحدة في التنوع) في إفريقيا.

لقد بدأت أولي اتجاهات هذا التقسيم القائم على مفهوم التجزئة في الحزام السوداني مع كتابات هير سكوفتش.. "Melvill Herskovits" بتقسيمه المنطقة إلى سودانين - السودان الغربي والسودان الشرقي، آخذاً في ذلك منطقة بحيرة تشاد كحد لهذا التقسيم ضمن تقسيمه لإفريقيا إلى عشر مناطق ثقافية مختلفة. وحيث يري بأن السودان الشرقي يمتد من وادي النيل إلى بحيرة تشاد بينما يمتد السودان الغربي غرب بحيرة تشاد إلى المحيط الأطلسي. وقد حدد ذلك باعتبار أن السودان الشرقي لا يمارس أي تأثير على منطقة غرب إفريقيا. وقد حاول في هذا التقسيم تكريس عوامل التباين الثقافي واللغوي والقبلي، دون الآخذ في الاعتبار عوامل التأثير والتأثر المتبادلة من عناصر التداخل والتمازج والانصهار بين المنطقتين (1) الأمر الذي نحاول تداركه وتصحيحه وإثباته من خلال فصول هذا الكتاب. إذ أنه يرمي بهذه النظرة إلى ترسيخ مفهوم التجزئة الحضارية والثقافية التي تحاول أطروحات الاستعمار الثقافي إثباتها ونفي أية إمكانية لوجود أرضية صلبة لوحدة مستقبلية بين أجزاء الإقليم السوداني. ومن بعده لجأ القس "ترمنجهام "Trimingham إلى تقسيم المنطقة إلى ثلاث مناطق بدلاً عن إثنتين شرق ووسط وغرب السودان ليضع خطاً فاصلاً ما بين السودان الشرقي (الأنجلوفوني) والسودان الغربي (الفرانكفوني) وما بينهما وسط. وفي ذلك تقسيم آخر ما بين (شرق إفريقيا) كمنطقة نفوذ بريطاني و(غرب إفريقيا) كمنطقة نفوذ فرنسي (2).

ولقد حاول البروفيسور م.أ. الحاج التقليل من خطورة هذا التقسيم فجعل دارفور في غرب سودان وادي النيل كجزء من منطقة بحيرة تشاد أو على الأقل كجزء من منطقة السودان الأوسط لوجود التشابه العرقي والقبلي

والثـقافـي ما بين دارفور ومنطقة شرق تشاد [3]. ولكن هذا وحده لا يضع حداً لمعـالجة إشكالية التقـسيم الساعيـة إلى استبعـاد منطقة سـودان وادي النيل عن المنطقـة الشـاملـة لبلاد السـودان (الحـزام السودانـي). ولتفـادي النظرة المزدوجـة في نظـرية التـجـزئـة مـا بين سـودان وآخـر لجـأ بعض المؤرخين إلي حصـر المنطقـة السـودانية في الوسـط تلك التي أطلـق عليـها إصطـلاح بلاد الســودان الأوسط "Bilad As - Soudan " The Central. ومرة أخري تبدو هذه النظرة غـير كافية إذ أنها تكتفي بالتـعريف الجغرافي المحدود لمنطقة حـضارية شاملة وعميقـة. فهذه المنطقة بالنسبـة إليهم تمثلها الأراضي الواقـعة حـول بحـيـرة تشاد شـرقـاً وغرباً وهي بـذلك المفهـوم الجغرافي المحـدود تعني تلك البلاد الواقعـة حول البحيرة والتي تحـيط بـها جـغرافـيا، مـرتفعـات الهـقار وتبـستى ـ إيندى ـ وجبل مرة والمـرتفعات الواقعـة في شـمـالي الكاميرون ونيـجيريا ومـا تضمه من المصـادر المائية الهامة مثل نهري شارى والنيجر. ويلاحظ أن هذه الحدود الجغرافية تستبعد نهري السنغال غـرباً والنـيل شرقاً وكل الأراضـي التي احتـضنت حضارات غرب إفريقـيا الزاهرة والممتدة في جمـهوريات السنغال وموريتـانيا ومالي والنيجـر ولذلك يُعد الإكتـفاء بدراسة المناطق المـتدة شرقى وغربى بحـيرة تشاد أمراً ناقصاً وعديم الجدوى من الوجهة الحضارية الشاملة. هذا ما حدا بنا إلى إثارة جـدوى دراسة المنطقة السـودانية باعـتبارها حـزاماً سـودانياً شامـلاً لا يتجزأ. ومهـما لجأ الدارسـون إلى تجاوز هذه الحقـيقة بالاكتـفاء بدراسة مـا يسمى منطقـة السودان الأوسط فـهناك دائما الحقـيقـة الكبرى والمهمـة والتي تؤكد وجـود التداخل والتـمازج ما بين منطقـة بحيـرة تشاد ووادي النيل من جهـة، وما بين منطقة بحـيرة تشاد ومناطق النيجـر ومالي والسنغال ومـوريتانيا من جهـة أخرى. ذلك التداخل الذي أحدثتـه الحضـارة المشتـركة للمنطقة عبـر حقب تاريخيـة طويلة، مما سيجيء ذكره وتفـصيله.

وتجئ محاولة إعادة تعريفنا لمنطقة الحزام السوداني انطلاقاً من أن مصطلح بلاد السودان إنما هو مصطلح يقوم على الخصائص الجغرافية والطبيعية المحدودة أما مصطلح (الحزام السوداني) فإنما يحمل كل الخصائص الحضارية الأكثر شمولا بما فيها الأبعاد الجغرافية نفسها. وعلى سبيل المثال فإن المؤرخين الأوروبيين حاولوا في بداية تصنيفهم إبعاد منطقة دارفور عن منطقة ما يسمى ببلاد السودان، ذلك لأنها وبالنسبة لهم، ورغم وجودها داخل الدائرة الجغرافية السودانية فإنها منطقة لم تتأثر أو لم تقع تحت النفوذ الفرنسي في خريطة التقسيم الاستعماري للمنطقة، فأصبحت بلاد السودان تعنى تلك البلاد الواقعة فقط تحت التأثير الثقافي الفرنسي بينما أطلق على سودان وادي النيل أسم السودان البريطاني أو (السودان الإنجليزي ـ المصري). وكل تلك التصنيفات ترمى في المقام الأول إلى إبعاد العنصر الحضاري وتطبيق النظرة التقسيمية الاستعمارية بما تحمل من عناصر التناقض. وكما أشرنا من قبل فإن هذا التقسيم الجغرافي هو الذي قامت عليه معايير التقسيم السياسي الإداري والاستعماري في مؤتمر برلين 1884م ـ 1885م لذلك فإن ذهابنا إلى إعادة تعريف الحزام السوداني من منطلقات حضارية شاملة إنما تقوم على الآتي :

ـ تبنى نظرية تنطلق من واقع التداخل الأفقي التدريجي على طول الحزام السوداني من السنغال إلى وادي النيل والبحر الأحمر.

ـ عدم الفصل رأسيا ما بين الغابة والصحراء إذ أن المنطقة الفاصلة ما بين الغابة والصحراء إنما تمثل في حد ذاتها كياناً له خصائصه المميزة التي تمنح المنطقة السودانية تعريفها الحقيقي.

ـ تعريف المنطقة السودانية انطلاقاً من حقيقة تكوين الجنس السوداني نفسه والذي تكون نتيجة للقاء الأعراق الإفريقية المختلفة من

بربرية "أمازيغية" عربية طارقية وزنجية مع تفادي محاولات الفصل العنصري بين هذه الأعراق.

ـ الأخذ في الاعتبار عملية التدرج التاريخي الطويل في التفاعل بين المقومات الجغرافية والتاريخية والحضارية وإسهامها في تكوين حضارة الحزام السوداني وكما مثلت ذلك الحلقات المتصلة من الإمبراطوريات السودانية العظمى طوال أكثر من ثمانية قرون من الزمان. بينما يستمد هذا الحزام السوداني صفته وتعريفة من كونه منطقة تمازج، وانصهار، وتفاعل، وتناغم وانسجام من النسيج : الإنساني، والثقافي، والقبلي، والديني والعرقي. مما جعله يمثل (موزاييك) حضاري إفريقي متفرد وغني من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهندي.

إن قيام الحزام السوداني ككيان حضاري متفرد إنما أفرزته ظروف جغرافية، وتطورات تاريخية لا يمكن الاستهانة بنتائجها التي أكدت على عوامل التقارب والتشابه بين جميع أطراف الحزام. وتتجاوز هذه الحقائق القائمة في الواقع الراهن للحزام السوداني سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً كل محاولات الابتسار والدهشة والاكتفاء برسم علامات التعجب وإلقاء الإسقاطات المسطحة على عواهنها، فالحزام السوداني تجمع بين أطرافه عوامل المناخ وطبيعة الأرض الزراعية والصحراوية وتشابه حضارة الأنهار ومنتجاتها من المحاصيل الزراعية المتشابهة مثل القطن والذرة والفول السوداني والصمغ العربي التي أدت بدورها إلى تشكيل ملامح الاقتصاد الزراعي لدول الحزام منذ تحول المجموعات البشرية من رعاة إلى مزارعين، بينما يؤكد علماء الاقتصاد بأن هذه العوامل قد أسهمت بدورها في تحديد ملامح العلاقات الاجتماعية بل امتد تأثيرها إلى تحديد شكل التطورات السياسية في بلاد الحزام السوداني. وربطاً ما بين العامل الجغرافي

والاقتصادي من جهة، والاجتماعي السياسي من جهة أخري فإننا ندرك أن من أثر العوامل البيئية والمناخية والجغرافية ما أفرز سلسلة من الظواهر الملازمة لواقع الحزام السوداني مثل ظاهرة الجفاف والتصحر التي انتظمت المنطقة في فترات عديدة من تاريخها. فإذا كنا نشهد هذه الظاهرة تمتد على طول الحزام من السنغال إلى النيل في الثمانينات من القرن العشرين فإننا نذكر بأن الجفاف الذي حلّ تدريجياً بالمناطق الواقعة شمال حوض السنغال كان من أسباب انهيار مملكة غانا في القرن الثالث عشر الميلادي، ومن أسباب دخول الملك (المسلماني) في الإسلام في نفس التاريخ، عندما أجدبت بلاده وأصابها القحط وقد أفرزت هذه العوامل الجغرافية والبيئية وما يصحبها من عوامل أخرى اتصفت بها منطقة الحزام السوداني مثل الكوارث والآفات كالجراد الصحراوي والمجاعات والنزوح أو الهجرة "حديثا (ظاهرة اللاجئين) والتشابه في أنواع الأمراض المنتشرة على طول الحزام مثل الجزام والعمى والكساح مما سنعرض له في فصل لاحق بالتفصيل. وذلك بمثلما تسببت هذه العوامل في التشكيل الاجتماعي الناجم عن هجرات ونزوح القبائل والأعراق المختلفة واختلاطها عبر التاريخ لتكوين ما يوصف بالجنس السوداني.

وفي البدء لا يمكننا الدخول إلى كتابة التاريخ الحضاري لمنطقة الحزام السوداني دون معالجة جغرافيا المنطقة لما لها وكما أشرنا سابقا من تأثيرات في تشكيل الملامح العامة والمشتركة للمنطقة على مر العصور. وتجيء الصحراء الكبرى في مقدمة هذه العوامل الجغرافية، ليس من الناحية المناخية والطبيعية فسحب ولكن نسبة للصلات التاريخية المتدرجة والمتبادلة بين سكان (الصحراء) وسكان (الغابة)، وما بينهما.

ومع امتداد الصحراء أفقياً ـ غرباً وشـرقاً من أقاصي غرب إفريقيا حتى تخوم وادي النيل، فـإنه لا يمكننا رسم حدود (إدارية) واضحة تكبـح جماح الامتداد الصحـراوي بالمصطلحات الجغرافية التـقليدية والمحدودة، وحيث لا توجد في الشرق أو في الشمال حواجز جغرافية طبيعية تعتبر بمثابة علامات بارزة تحد بجـلاء اتساع الإقليم، وحيث لم تكن الصـحراء تمثل في يوم من الأيام حاجزاً أو عائقاً يحد من اتصال وتلاقي المجموعات البشرية وتمازجهم وإنصهارهم (4). فليس هناك ما بين شرق الصحراء وغربها سوى مرتفعات صغـيرة يمكن تجاوزها وعبـورها. ذلك عدا ما يوجـد في نهايات هذا الإقليم السوداني كالمستنقعات الاستوائية جنوباً وهضاب الحبشة شرقاً. أما ما يقع داخل الإقليم وفي وسطه من مـرتفعات الكامـيرون وشمـال نيجيـريا وجبل مـرة، فلم تكن تشكل عـائقاً أمـام تدفقـات المجمـوعـات البشـرية. ولم تكن الصـحراء في يوم من الأيام خـاليـة من السكان الذين يتـداخلون طوراً عن طريق الرعي وطورا آخر عن طريق التبادل التجاري والإنساني والثقافي.

ولا يعنـي الحديث بذلك عن الصحراء هنا حديـثـاً عن منطقـة معزولة أو مغلـقة، فـما نصفه بالرقعـة الصحراوية قد اتخـذ شكلاً من التدرج حتى التحـامها بمناطق الغابات، فكـلما ازداد الابتعاد عن الصـحراء جنوباً ازدادت نسبة الأمطار وخـصوبة الأرض، وبرزت الزراعة كعامل اقتـصادي يعمل به الناس في مناطق مثل حوض النيجر وينتجـون ما يشابه إنتاجية الأرض في حوض الـنيل ومنطقة الجـزيرة في أواسط السودان من قـطن وغلات. كـما يقوم الأهالي بتربيـة الحيوان حسب التدرج الـذي تمنحه الأرض المطيرة من إبل وأغنام ثم ماشية وأبقار. وذلك حسب الـتدرج القائم كذلك ما بين السافنا الفقـيرة حيث النبـاتات الشوكيـة والسافنا الغنيـة حيث النباتات والأشـجار الصغيرة ثم منطقة الغابات الكثيفة، وبنفس القـدر الذي تمتـد فيه الأرض في

تدرجها شمالاً وجنوباً ما بين (الصحراء) حتى (الغابة). فإنها تمتد أفقياً من الغرب إلى الشرق من حيث الرعي على سبيل المثال لتربط ما بين الرعاة في أقصى غرب إفريقيا من قبائل (البيل) "Peule" مروراً بقبائل (الفولاني) ثم (القرعان) في منطقة بحيرة تشاد و (البقارة) و (الأبالة) في دار فور وكردفان إلى (الكبابيش) و (الشكرية) و (الهوارة) حتى قبائل (البجة) في أقصى شرق السودان. بل تمتد الظاهرة إلى شواطئ المحيط الهندي عند القبائل الرعوية الصومالية وبما يجعل العديد من علماء الاجتماع يتساءلون في يومنا هذا عن سر التشابه بين قبائل البيل والقرعان والهدندوة والقبائل الصومالية؟؟!!..

وتمتد الصحراء التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعوامل تعريف إقليم الحزام السوداني من موريتانيا في الغرب حتى السودان الشرقي، أي تقريباً من المحيط الأطلسي حتى شواطئ البحر الأحمر، وتبلغ مساحتها حوالي سبعة آلاف كلم مربع. ومع ذلك تعتبر الصحراء حديثة عهد من الناحية الجيولوجية إذ أن فترة انتقالها من أرض صالحة للزراعة إلى أرض صحراوية جرداء لم يتجاوز ثمانية آلاف عام. وقد كانت تغمرها المياه والبحيرات فلم يبق من أثرها إلا بحيرة تشاد والوديان والواحات المتناثرة في أرجائها والتي أسهمت بدورها في تسهيل حركة التنقل والعبور [5]. وتتنوع الأنهار في ربوع الصحراء وتتفرع إلى مجموعتين. تصب الأولي في نهر النيجر وتصب الثانية في نهر النيل. وهذا ما حدا بالجغرافيين العرب الأوائل أن يربطوا ما بين النيجر والنيل - فيطلقون على النيجر إسم النيل. وقد أدي انكماش الأجزاء الصالحة للزراعة والسكن إلي تبدل المظهر الديمغرافى للمنطقة الممتدة من البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى المناطق المدارية جنوباً وإلى

هجرة المجموعات البشرية في المناطق الآيلة للجفاف تبعاً لذلك، تارة إلى الشرق نحو وادي النيل وتارة إلى المناطق الواقعة جنوبي المغرب الأقصى. فأصبحت الهجرة والسكنى البشرية بمثابة أول ظاهرة لتكوين الأصل الديمغرافي للجنس السوداني. أما هجرة السكان شمالاً إلى المناطق الساحلية وجنوباً إلى المنطقة المدارية الاستوائية فقد أدت إلى فصل حضاري من ناحية العنصر الإنساني، أي بين البيضان والسودان، بينما ظل إنسان الوسط السوداني العربي الزنجي مستقراً في المنطقة السودانية يتحرك فيها شرقاً وغرباً في هجرة وهجرة معاكسة. وبذلك ظلت المنطقة السودانية كمنطقة (ناقلة للحضارة) من خلال عملية التبادل التجاري والثقافي والتفاعل الحضاري "Acculturation".

لقد أدى إنفتاح سهول الصحراء إلى تطور الجنس البشري بلقاء المناطق (الأقل تحضراً) بالمناطق (الأكثر تحضراً) كما تمثلها مناطق السواحل الشمالية للمغرب العربي، ذلك في الوقت الذي ظلت فيه المجموعات البشرية التي نزحت إلى داخل أحراش الغابات الاستوائية منعزلة ومغلقة ترزح في التخلف الحضاري الذي لا زال قائماً في مرحلة العصر الحجري حتى ظهور الذهب ووصول الحديد إلى المنطقة في القرن الثالث قبل الميلاد (6) وقد برزت هذه المناطق أول ما برزت مع قيام ممالك التكرور "Tukolore"، وهي الممالك التي اتصل بها المرابطون. وفي اتصال الغابة بالصحراء سعي بعض المؤرخين الأوروبيين إلى القفز لتصوير هذا الاتصال بأنه لم يكن سوى حالة من الغزو، غزو الشمال الأبيض للجنوب الأسود. كان الحوار بين الغابة والصحراء قد بدأ منذ بدايات التاريخ سلمياً وتجارياً وتدريجياً. ذلك الحوار بين تجارة ملح الشمال وتجارة ذهب الجنوب. وقد بدأ الحوار حتى قبل ميلاد اللغة

المشتركة، فقد بدأ صامتاً فيما تسمي بالتجارة الصامتة أو التجارة البكماء في مقايضة الملح بالذهب. حتى تطورت هذه التجارة فشملت الأدوات والمعاول. أولي أدوات التقدم الاقتصادي الصناعي في سلم الحضارة، والأقمشة خروجاً من حالة العري وأدوات النظافة ومن بينها العطور وذلك في مقابل العاج وريش النعام. فظهرت مدن "ولاته" و"صنهاجة" و"زناتة" و"سجلماسه" ثم "اودغست"، ومن ثم تم اللقاء والتزاوج والتصاهر بين الغابة والصحراء وتمت ولادة الإمبراطوريات السودانية العظيمة المتتالية كأول نموذج إفريقي لانفتاح الحدود والأعراق والثقافات.

ثم إننا إذا أردنا تعريفاً خاصاً لمنطقة الحزام السوداني فأنها تلك المنطقة التي تتميز بالتالي :

**جغرافيا** : تقع فيما بين منطقتى السافنا الفقيرة والغنية، وما بين الغابة والصحراء.

**تاريخا وحضاريا** : هى منطقة الحضارات التاريخية العريقة والامبراطوريات السودانية المتعاقبة خلال أكثر من ثمانية قرون.

**إقتصادياً** : ترتبط بعلاقات تجارية مع مناطق الشمال فى سواحل المغرب العربى وإلى الجنوب مع المناطق المدارية الإستوائية، كما ترتبط من حيث تجارتها واقتصادها الزراعى بمناطق أقصى غرب إفريقيا وحوض السنغال والنيجر ومناطق وادى النيل، كما تتدرج من الشمال إلى الجنوب من حيث التجارة، ثم الرعى ثم الزراعة.

**ثقافياً** : هى بوتقة للثقافة الإفريقية العربية الإسلامية، كما يربط بينهما المزاج السودانى المشترك.

كان العلامة عبد الرحمن "بن خلدون" هو أول من رسم حدود لإقليم الحزام السوداني، وذلك في باب (تفصيل الكلام عن الجغرافيا) حيث جعل الحزام إقليماً واحداً فذكر بأن العلماء قد قسموا المعمورة إلى سبعة أقسام وكل قسم منها يسمى إقليماً. ودون أن يشير إلى صفة الإقليم السوداني جعل ابن خلدون هذا الإقليم حزاماً واحداً [7]. حسب تصنيفه، باعتبار ما يجمع بداخله من خصائص وسمات مشتركة. وحدد ابن خلدون هذه الرقعة من الأرض بأنها تمثل الإقليم الأول وذكر بأنه يبدأ عند مصب النيل الآتي من مبدئه عند جبل القمر ويسمى نيل السودان، ويقصد بذلك نهر النيجر الذي يذهب ويصب في البحر المحيط (المحيط الأطلسي) وعلى هذا النيل مدن تكرور وغانا وسلا. وكلها لهذا العهد في ملك (مالي)، (السودان القديم) وإلى بلادهم يسافر تجار المغرب الأقصى. وفي شمالها بلاد (لمتونة) وسائر طوائف الملثمين "الطوارق" وفي جنوبي هذا النيل قوم من السودان يقال لهم (لملم) وليس وراءهم في الجنوب عمران ويأكلون العشب والحبوب "مناطق الغابات الاستوائية المدارية" وإلى الشرق يقع الجزء الثالث من هذا الإقليم وفيه بلاد (كوكوا) على نهر ينبع من بعض الجبال هناك، نهر(نينوى) في شمال نيجيريا والكاميرون. وفي جنوبي بلاد (كوكوا) بلاد كانم من أمم السودان وبعدهم (ونقارة)على ضفة النيل من شمالي وفي شرقي بلاد (ونقارة) وكانم بلاد زغاوة وتاجورا المتصلة بأرض النوبة في الجزء الرابع من هذا الإقليم، وفيه يمر نيل مصر ذاهباً من مبدئه عند خط الاستواء إلى البحر الرومي في الشمال "البحر الأبيض المتوسط". وأشار إلى أنه يخرج من بحيرتين في ثلاثة أنهار وينقسم ماؤها إلى قسمين فيمر

الغربي منـها إلى بلاد السودان حـتى يصب في البحـر المحيط بينمـا يخرج الشرقي منها ذاهباً إلى بـلاد الحـبشة والنوبة حـتى يصب عـند الإسكندرية ورشيـد ودميـاط في البحر الرومي، وعلـى هذا النيل بلاد الحبشـة والنوبة وبعض بلاد الواحات إلى أسوان. وحـاضرة بلاد النوبة (دنقلة) وهي غربي هذا النيل وبعدها علوة وبلاق وبعدها جبل الجنـادل. وهو جبل عال من جهة مصر ومنخفض من جهة النوبة ونسـبة لصعوبة تجاوزه فإن الوسق يُحمل من مراكب السـودان على الظهر إلى بلدة أسوان قاعـدة صعيد مـصر. وفي وسط هذا الإقليم في الجزء الخـامس منها بلاد الحبشـة وينبع نيلها من واد يأتي من وراء خط الاسـتواء ذاهبـا إلى أرض النوبة فيـصب هناك في النيل الهـابط إلى مصـر. ويعنى بذلك النيل الأزرق وروافـده. وينتـهي هذا الإقليم في الجـزء الخامـس منه عند بحـر الهنـد "المحيـط الهندي" الذي يدخل من ناحيـة الصين ويغمر عـامة الإقليم فلا يبـقي منه من عمران إلا مـا كان من الجـزائر وهي متـعددة تـبلغ نحوا من ألف جـزيرة. وهي الجـزائر المتناثرة والممتـدة من قبـالة إريتريا إلى الـيمن" وقد جـعل ابن خلدون حـدود الجزء الخامس مع الجزء السادس مع حدود بلاد اليمن والحجاز وهي بداية الإقليم الثاني "المنطقة الآسيوية" وذكـر أن في أطراف هذا الجزء الخامس من غربيه بلاد زالع (زيلع) من أطراف الحـبشـة ومـجالات البـجـة من أمم السـودان. وعلي سـاحل البحر من غربه قرى (بربر) يلي بعـضـها بعضاً ويلي ذلك إلى الجنوب وإلى آخر الجزء الـسادس بلاد الزنج داخل إفريقيا. أي نواحـي كينيا الحالية جنوبي الحبشة والصومال (8).

وبذلك فـقـد رسم ابن خلدون وبـدقـة متـناهيـة خـارطة إقليم الحـزام السوداني وحـدوده المعروفـة والمتطابقـة مع محـاولات إعادة تعريـفنا لهذا

الحـزام. وبينمـا أشار إلى بدايتـه من بلاد غـانا ومـالي والنيـجر (المحـيط الأطلسـي) غرباً فقد جعل حدوده الشـرقيـة حتى تخوم بلاد الحبشة والبحر الأحمر و(المحيط الهندي) شرقـاً. وبينما أوضح بجـلاء ارتباط بـلاد النوبـة بصعـيـد مصر (شـمالاً) (أسـوان – ودنقلا) فقد جـعل حدود هذا الإقليم جنوباً في تخوم بلاد الزنج عند الغابات الاستوائية المدارية.

وابن خلدون في رسمه لحـدود إقليم الحزام السوداني جعل أهله جمـيعاً من أمم السـودان من بلاد غانا عـبر كـانم وزغـاوة إلى بلاد النوبة والبجـة والحبشة عند حـدود البحر الأحمر والمحيط الهندي فـهو إذ يصف (الزغاوة) بأنهم من أمم السودان فإنه يصف "البـجة" كذلك بأنهم من أمم السودان(8). وفي هذا ما يجـعل لنا مدخـلاً للنظر إلى صورة الإنسـان داخل إقليم الحزام السوداني وتبعـاً لظاهرة التماثل والتدرج البيـئي والجغرافي كما اتبـعها ابن خلدون في تحديده لهـذا الإقليم، فقد أتـاح ذلك لإمكانية التداخل والتـمازج البشـري والإنساني في المنطقـة السـودانية. فمن جـهة الشمـال فإن سكان شمال الصـحراء أصلهم من البيضان من البـربر والطوارق والعرب وهم من القبائل البدوية الرعوية المترحلة شمالاً وجنوباً. وهم أنفسـهم من الذين قادوا فيـما بعد حـركة التبادل التـجاري والاتصال الإنسـاني، ما بين مدن شـمال وجنوب الصحـراء. أما من جهـة الجنوب فقد كـانت القبائل الإفـريقيـة التي اتصلت بها قبائل الشـمال ثلاث مـجموعات هــي : التوكلور" - " Tucklore والولوف" Wolof f " والسـيرر" Serrer " وقـد أبرز تاريخ المنطقـة من قـبل تداخل وتقارب هذه المجموعات (فالتكلور) أو(التكرور) والذين يسكنون وهاد منطقة (فوتا جـالون) السنغالية ينتشـرون حتى حدود نهر النيجـر وبحيرة تشاد وجميعهم مسلمون بل هم أسبق الشعوب السودانية إلى الإسلام.

أمـا (السـيرر) والذيـن يجاورون (التـكلور) فهـم يقطنون نفس المنطقـة ولكنهم ينتشـرون حتى مناطق ساحل المحـيط الأطلسـي في غامبـيا والرأس الأخضـر، وهم الذين كونوا مع قبائـل (الولوف) قسما من أول إمـبراطورية إسلاميـة في غانا. أما قبـائل (الولوف) فهي تتداخـل في السكنى مع قـبائل (السيرر) ويمتدون في المنطقـة الجنوبـيـة لنهر السنغال ويدينون بالإسلام، بينما تلى هذه القـبـائل في الوسط مجمـوعـات أخرى صغيـرة متـــداخلـة مثـــل : (السنغـهـاى) و (الفولانى) و (السوننكة) و(الماندنجو) وقـد امتدت فروع هذه القبـائل والمجموعات على طول الحزام السـوداني من الغرب حتى وادي النيل شرقاً [9]. ومن ثم فقـد أدي الاتصال التجـاري والإنساني بين القبائل شمالي الصحراء وهذه المجمـوعات القبلية الإفريقية إلى الجنوب منها إلى قـيـام المدن التـجارية والكـيانات الإداريـة والتي أصبـحت نواة لقـيـام الإمبراطوريات السودانية العظيمـة. وقد أتاح قيام هذه الإمبراطوريات المزيد من التمازج والانصـهار البشري وبدرجات مـتفاوتة. خاصـة عندما اعتنقت هذه القبائل الإسلام، مما أدي إلى إزالة الفوارق العـرقية المتمثلة في الانغلاق القبلـي والـعرقي، ولكون الإسلام مـجتمع فـوق القبـيلة. وقد أدي ذلك في نهـاية الأمـر إلـى تشكيل عنـصـر الجنـس السـوداني والذي هـو خليط (موازييك) من الأعراق والثقافات والتقاليد الاجـتماعية. ورغم احتفاظ معظم القبائل بلغاتها ولهجاتها الخاصة وباعتبار أن الدخول في الإسلام لا يشترط تعديل اللسان وإذ "أن اختلاف الألسن من آيات الخالق" "وأن العروبة ليست للمسلم بأب ولا بأم" فإن جـميع لغات ولهجات هذه القبـائل تنتمي في نهاية الآمر إلى المجـموعـات السودانيـة حسب تضـيف علماء اللغـويات. وقد أدت تعاليم الإسلام التي اهتدت بها هذه المجموعـات القبلية كذلك إلى محو فوارق

العـرق واللون بين الأجناس الســامـيــة والحــامـيــة مما أدى إلى مـزيد من الانصهــار البشــري من خلال التـزاوج والتـصاهر بين القبـائل بما أنتج في نهاية المطاف ما يمـكن أن يطلق عليه صفة الجنس الســوداني الذي أشار إليه إبن خلدون في تعريفه.

لقد ظهـرت النواة الأولى لتكوين الجنس السوداني منذ فجـر التاريخ في القـارة الإفريقـية وذلك فـيمـا أشار إليـه (وهب بن منبه) في مـروج الذهب ومعادن الجواهر عام 947م. حول أسطورة تفرق ولد نوح في الأرض حيث سار ولد كـوش بن كنعان نحو المغـرب، حتى قطعوا نيل مـصر ثم افتـرقوا فســارت طائفة منهم ميـمنة بين المشرق والمغرب وهم النوبة والبـجة والزنج. وسار فـريق منهم نحو الغرب وهم أنواع كـثيرة، الزغاوة، والكانم ومـركة، وكوكوا، وغـانا، وغير ذلك من أنواع الســودان. ولعل في هذا تكمن الإشارة الأولى إلى ما أورده المؤرخون من بعـد حول اتخاذ قبائـل من الناس طريقها للسودان الغربي قادمة من الشرق حاملة مـعها المعرفة بأدوات الحضارة من حوض النيل والحبـشة وحوض البحر الأبيض المتـوسط، مما يدل في النهاية على أصلها الواحد. وربما كانت هذه الموجـات البشرية قد خرجت من ديارها فارة نحو الغرب من جراء زحف الآشوريين والفرس باحثة عن أوطان، وربما تدفقت على الغـرب بعد خراب مروي حين قست عليـها الحياة أمـام ضغوط بدو الهضاب من أكســوم فاستقبلهم أهل الغرب أما خـوفا من أسلحة الحديد الفتــاكة التي يحملونها أو طـمعا في معــارفهم الحضارية القـادمة من أرض النيل الزراعية (10). ويذهب بعض المؤرخين إلى الربط ما بين هذه الــهجرات وقيام مملكة غـانا والتي قامت في أثر انهيار ممـلكة مروي عام 300 م. ومع اعتـرافهم بحدوث هذه الـهجرات فإنهم عـزوها لأسباب اقـتصادية مناخـية

خاصة بعد أن تمكنت قبضة الصحراء من دولة نبتة ولعل هذا السبب يوفر إجابة لتساؤل قائم حول الأصل الإفريقي السوداني للحضارة الفرعونية فلعل ملوك الأسر في فترات توحيد شطري وادي النيل قد آثروا بناء الحضارة النوبية الفرعونية المتحدة إلى الشمال في مصر خوفاً من أن تغمرها رمال الصحراء الزاحفة كما حدث لبقايا آثار النوبة في نبته ومروي عندما انتقل الملوك السودانيون بحضارتهم وعادوا بها إلى مناطق السودان الجنوبية؟؟!!.

وبدأ ذلك التركيب العرقي يتشكل من مجموعات وصفت بأنها إثيوبية وأفارقة متوسطون من الأنموذج السوداني. بينما حدث نفس الاختلاط وللأسباب ذاتها في الأحواض النهرية وفي البحيرات الملاصقة لصحراء السنغال الأدنى والنيجر الأوسط وتشاد. مما ساعد على تمازج الأعراق في مرحلتها الأولي قبل تمازج شرقها بغربها في حزام واحد. ومن ثم أسهمت العوامل المناخية المختلفة من مناخ وبيئة وصحراء وحرارة ومياه ورطوبة وتربة وغذاء في تحديد الملامح المتشابهة لإنسان المنطقة. وهذا ما جعل فرقاً في الملامح ما بين إنسان السهوب الطويل القامة الداكن اللون وإنسان الغابة القصير القامة الفتلح اللون (11). بالإضافة إلى ما أحدثته الهجرات والهجرات المعاكسة من تهجنات فأوجدت عنصراً إنسانياً مشترك الملامح ومتشابهاً. وهذا ما يتضح بجلاء في التشابه العفوي بين البشر في الحزام السوداني من سودان السنغال إلى سودان النيل.

ويذهب العلماء إلى تأكيد الأصل المشترك لهذه المجموعات السودانية وكما أشرنا من قبل وعلى عجل، إلى وجود علاقة بين اللغات واللهجات، ففى الخريطة اللغوية واللسانية لأفريقيا تتضح معالم المناطق المتداخلة، فما بين ما

يقرب من مائة وعشرين وحدة لغوية بسيطة ومركبة في سائر أرجاء إفريقيا انحصـرت مائة منها تمامـاً في منطقة واحـدة تمتد عبـر إفريقيـا من ساحل السنغال غرباً حتى مرتفعات إثيـوبيا شرقاً، وهـي المنطقة التي وصفت بأنـها منطقة الـتآلفـات الكبرى أو (التـشـابه الشـديد) بين الأسر اللـغوية التي تم حصـرها ووصفها بأنهـا (سامي ـ حامـية) أي بمعنى آخر سـودانية [12]. وتنحصر هـذه اللغات في حدود جغرافـية ثقافيـة نيلية صحراوية نيـجيرية كنغوليـة ولعل في هذا تحديد آخـر لمنطقة الحـزام السوداني شـمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً.

وتعتبر الهـجرة التي توقفنا لديها غير قليل هي المدخل الحقـيقي لعلاقات الاتصال التي نشأت منذ فجر التاريخ ما بين شرق الحزام السوداني وغربه، فإن الاكـتشافـات الأثرية تعزز أسطورة العائلة المالكـة المروية التي هاجرت عبر كردفان ودارفور في طريقهـا للغرب. وأن هذه العائلة المالكة قد استقرت في دارفور ومناطق بحـيرة تشاد (حـضارة صاو) قـبل أن تواصل سـيرها نحو الغرب. ولقد وُجِدت في دارفـور شواهد تدل على احتفاظ السكان هناك بالتقـاليد المروية، وأن أساطيـر هذه المنطقة تحكي بأن المعرفـة قد جلبت لهم على يد رجال قـدموا من الشرق [13]. ومن الدلائـل على ذلك سكان تشاد فهم وعلى بعد ألف ومائتي ميل من مروي قـد عرفوا صهر الحديد بالطريقة التي عرفـها سكان وادي النيل في مروي. كـما انتشر الحـديد في سائر هذه المنطقـة ومن حـولها من مـناطق في الكامـيرون وشـمـالي نيجـيـريا وعند (اليوربا) الذين عـرفوا الحديد وعـبدوا الشمس وخـراف آمون [14]. ويربط بعض علماء الآثار بين انتشار الحديد في جنوبي القارة وبين هجرة (البانتو) من جهات الكامـيرون وبحيرة تشاد. وقد زاد من هذه القناعـة وجود تقارب

بين لغة البانتـو التي تم فصلها عن مجـموعة اللغات (الزنجيـة) ولغات غرب إفريقـيا السـودانية [15]. وبصفـة عامـة يشير المؤرخـون إلى أن النوباتيين الذين اتجهـوا غرباً قد تركوا آثارهم خـاصة في المرتفعات الجـبلية مـن تلك المناطق. وقـد تم التـعـرف على وجـودهم هناك من خـلال الـفـخـار ذي الطابع "الإفريقي" والذي يختلف عن الطابع "الفرعوني"، ومن خلال مقابرهم التي هي في شـكل ركام من تراب إلى جانب طريقـة الدفن، حيث كان الموتى يستجـوبون على حافة القبر وحـولهم زوجاتهم وخدمهم بينمـا تدفن معهم جيادهم وأغـلى مقتنياتهم. ودفن الجـياد عادة اشـتهـر بها الملك السـوداني العظيم بعانخي [16]. ويبدو أن أثر النوباتيين قد امتد شمالاً من هذه المنطقـة حيث اتضح اتصال الرجال السود بمنـاطق البربر في الصحراء وفي واحات غدامـس، وفـزان، والمنحدرات الصـحراوية فـي جـبـال أطلس. وقد اثبت الكربون (14) أن نـوعـيـة الفـخـار في منطقـة (انيـدى ـ تبسـتى) و "الهـقار" تظـهر الأثر النوبي الـسوداني، بل وأكـد المؤرخـون بأن الصنّاع كانـوا سـودا أو أشباه زنوج (نوبة)، ينتـمون كما ذكـروا إلـى سوداني الخرطـوم المبكـرة كمـا أن مقـابرهم وجدران مـعابدهم قـد زينت بتمـاثيل الأسـود (أباداماك) والكبـاش (آمون) كـما اشـتهـروا باستـخدام الأقـواس والسهـام كالإثيوبيين أي النـوبة السودانيين [17]. ولا شك في ذلك إذ شـهد المؤرخون بوجود جنود من السود "رماة الحدق" في الجيش القرطاجي خلال الحـملة الصقليـة عـام 480ق.م، كمـا وجدت هـياكل هؤلاء الجنود السـود العظمية في المدافن المختلفة [18].

لهذا كله وكما أسلفنا الإشـارة فقد ارتسمت علامات استفـهام عديدة عما إذا كانـت حضارة غـانا هي امتـداد لحضـارات النوبة السودانيـة في وادي النـيـل؟؟ وقـد حدد تشانسلر ويـليـامز Wiliams السؤال بقولـه عما إذا

كانت مملكة غانا هي الامتداد الغربي للملكة الإثيوبية أي الممالك النوبية السودانية؟ حيث لاحظ (ويليامز) بدوره التتابع الزمنى بين المملكتين في الشرق والغرب، وأن مملكة غانا قد قامت في أعقاب حكم آخر فرعون سوداني لمصر في حكم الأسرة الخامسة والعشرين في القرن السابع قبل الميلاد (19).

ترجح أغلب المصادر التاريخية أن السكان الذين يعيشون اليوم في أرض بلاد السنغال هم أصلاً من المجموعة الحامية التي هاجرت من حوض النيل في السودان الشرقي (20). ويؤكد ذلك المسعودي بقوله إن حكام غانا الأوائل جاءوا إليها من الحبشة "أى السوداني" في القرن الأول الميلادي وبهم دماء عربية. وربما يقصد أنهم من الجنس النوبي "اللاعربي واللاإفريقي" وأنهم استقروا وسط الزنوج الذين يتكلمون لغة الماندي (الماندنجو) حتى تغيرت ألوانهم (21). وفي ذلك ارتباط بما تدعيه قبائل الماندجو مؤسسو دولة مالي بأنها جاءت أصلا من الشرق من وادي النيل كما يذكر (دولافوس) "Delafosse" عن (موسى ديجيو) الذي حكم عرش مالي في عام 1200م إنه يدعي النسب إلى بلال الحبشي (النوبي) مؤذن الرسول. (22)

لقد كشفت الحفريات في "كومبي صالح" عاصمة غانا القديمة عن مخزن كبير به أدوات مصنوعة من الحديد وتدل هذه المكتشفات على حضارة متقدمة، كما تدل على شدة وبأس أهل غانا كما وصفهم (الزهري) ذلك بأنهم استخدموا الحديد ـ وفيه بأس شديد ـ وكان ذلك سبباً في انتصارهم على ما حولهم من جيرانهم الذين كانوا يحاربون بقضبان من الأبنوس. وكان مما عثر عليه في (كومبي صالح) حراب وسكاكين ورؤوس سهام ومسامير

ومجموعة مختلفة من الآلات والأدوات الزراعية، كذلك عثر على مقص حديدي دقيق الصنع (23). ولقد نقل الباحث المصري المثابر واحد الرواد الذين كتبوا عن تاريخ الحضارات السودانية الدكتور علي طرخان عن جونستون Johnston قوله بأن أول تيار للحضارة قد وصل إلى المنطقة من مصر إلى جميع بلاد إفريقيا السوداء جنوبي الصحراء الكبرى بما في ذلك الأسلحة الحديدية من دروع ورماح وبلط وقسي. وأن قبائل المنطقة من التيبو أو التدا TED هي التي أدخلت الصناعات الحديدية والأسلحة إلى إفريقيا الزنجية نقلاً عن مصر. ولم يقل حتى "وادي النيل" ويبدو واضحاً أن الحديد من وادي النيل إلى غرب إفريقيا قد مر بنقاط ومناطق جغرافية واضحة المعالم، حيث مر عبر جبال النوبة ودارفور إلى بحيرة تشاد والكاميرون وشمال نيجيريا وذلك هو الطريق المتعارف عليه بين المؤرخين بطريق السودان Soudanaise La voie وعليه فإن صناعة الأسلحة الحديدية لم تدخل إلى غرب إفريقيا عن طريق الواحات الغربية أو الطريق الساحلي مما يؤكد على مجيء صناعة الحديد من أواسط السودان الشرقي في بلاد النوبة، وكما ذكرنا فإن حضارة غانا قد نشأ ت مباشرة في أثر انهيار وزوال مملكة مروي (بيرمنجهام إفريقيا). ومما يدل على علاقة وصول الحديد إلى غانا بالتأثيرات النوبية، أن النوبة قد اشتهروا دون غيرهم من الأمم باستعمال الأقواس والسهام. فقد تحدث (البلاذري) في (فتوح البلدان) عن المواجهة بين العرب القادمين من مصر وجيوش النوبة، فذكر بأن العرب شهدت للنوبة بالمهارة الفائقة والبراعة التامة في إطلاق السهام وإصابة الهدف، حيث يعود العرب من المعركة وبهم الكثير من الجراحات وكثير منهم أصيبت عيونهم وفقئت احداقهم فأطلق العرب عليهم

صفة رماة الحدق. وروى شيخ حميري ممن شهد ملاقاة النوبة فقال : "لقد رأيت أحدهم يقول للمسلم أين تحب أن أضع سهمي منك؟ فيقول في مكان كذا فلا يخطئه" (24). فإنه وتحت حكم الملك تنكامانين Tenkamenin والذي يشابه اسمه أسماء ملوك النوبة مثل (تنكاماني) بلغ عدد جيشه مائتي ألف، منهم أربعون ألفاً من رماة القوس والسهم، أي أن جيشه كان يضم فيلقا كاملاً من رماة الحدق (25). كما ذكر "البكري" أن من بلاد غانا الهامة بلاد سامة، ويصف "البكري" أهل سامة بأنهم يوصفون بالبكم "لعدم النطق باللغة فربما كانوا من بقايا قبائل النوبة المهاجرة" وإنهم يرمون بالسهام المسمومة (26). وفي الربط كذلك ما بين حديد بلاد النوبة وإمبراطورية غانا ما ورد ذكره من أن من أسباب قوة مملكة غانا وسيطرتها على المنطقة إلى جانب امتلاكها للذهب والحديد، سيطرتها على طريق القوافل التجارية للشمال والشرق وإلى إثيوبيا ووادي النيل (27). وفي هذا ما يشير إلى امتداد وانفتاح مملكة غانا تجارياً على بلاد النوبة الأمر الذي أضاف إلى ثرائها وازدهارها. فقد أشار (وليامز) Williams بأنه كانت هناك صادرات وواردات بين غانا وبلاد النوبة (إثيوبيا) وربطا مع هذا ومع ذكر العلاقات التجارية فقد ذكر "المسعودي" فى مخطوط أخبار الزمان ورقة (38-39) بأن التجارة الصامتة أو البكماء التي بدأ بها الاتصال بين العرب والبربر من جهة والأفارقة في غرب إفريقيا من جهة أخرى في مجال الذهب أنها كانت أمراً مألوفا في تجارة الذهب في الحبشة (السودان الشرقي) وبالتحديد مناطق "بني شنقول". وقد لاحظ "المسعودي" أن الأمر كان يتعلق أساسا بالاحتفاظ بسر أماكن وجود الذهب حفاظاً على الثروة، وخوفاً من السطو أو

النهب لانعدام الثقة في باديء الأمر في التعامل التجاري مع قوم لا توجد بينهم لغة مشتركة، خاصة وأنهم قد يكونون أكثر منهم بأسا وقوة [28].
ومما يثبت اتصال أهل السودان من ممالك النوبة بغرب إفريقيا سلسلة من العادات الملوكية والاجتماعية المشتركة ومنها عادة توريث إبن الأخت التي كانت سائدة في بلاد النوبة. ويقول "البكري" عن مملكة غانا "إن سنتهم أن الملك لا يكون إلاّ في إبن أخت الملك، وهو يشك في أبنه ولا يقطع على صحة اتصاله به. وأن من المعروف أن الملك (السوننكي) تنكامين الذي أشرنا إلى تشابه اسمه مع أسماء ملوك النوبة والذي ولى عرش غانا عام 1063م كان قد ورث الملك عن خاله (بسي) [29]. وقد استمرت هذه العادة لدى ملوك مالي إذ يذكر إبن بطوطة عن مدينة (تكدة) التي زارها خلال رحلته إلى مالي أنه شهد سلطانها وهو (بربري) واسمه (إزار) يركب ومعه أولاد أخته وهم الذين يرثون ملكه [30].

ومن بين العادات والمظاهر الاجتماعية المشتركة طريقة اختيار الملوك ودور المرأة في الحكم وخاصة أمهات الملوك، وذلك استنادا إلى نسب الأم في ولاية العرش ودور الملكة في اختيار الحاكم الجديد. وفي مملكة مالي جرت العادة أن تشارك الزوجة زوجها في الحكم وتلقب في لغة الماندنجو باسم (قاسا) ومعناها الملكة أو الزوجة الكبرى مثلما يطلق عليها في ممالك دار فور لقب (الميرم). وقد ذكر إبن بطوطة أن ذلك يعني بأنها شريكة في الملك في قاعدة السودان [31]. ويرتبط كل ذلك بالمكانة والنفوذ السياسي والاجتماعي الذي تتمتع به سيدات العائلة المالكة إلى درجة أن بعضهن كن يتولين منصب الكهانة الكبرى. وفي ممالك النوبة كان يشار إلى الملكة الأم، أو الملكة الحاكمة بلقب (سيدة كوش) أو (الكنداكة) وقد حكمت

ممالك النوبة في عهودها المختلفة سلسلة من (الكنداكات) إذ أن العادة قد جرت بأن تحكم البلاد بعد وفاة زوجها الملك لأن الزوجة التي تعيش بعد وفاة زوجها الملك تصبح الكنداكة، أي الحاكمة، وقد حكمت ممالك النوبة من الكنداكات من اشتهرن مثل : "أماني شختى" و"أماني تيري" وغيرهن كثيرات(32).ومن هذه العادة سرت عادة انتساب سلاطين مالي وبرنو ودارفور إلى أمهاتهم مثل سلطان مالي العظيم كانكان "موسى توفي عام 1337م" والذي نسب إلى أمه (نانا كانجو) وكذلك الشأن في إمبراطورية البرنو مثل الماى إدريس بن حفصة "المتوفى في عام 1376م" والماى داؤود بن فاطمة "المتوفى عام 1386م" (33).

ولعل في هذه الخلفية التاريخية ما يفسر نفوذ المرأة ودورها الاجتماعي في ممالك غرب السودان ومنها مملكة دارفور كما لاحظ ذلك إبن عمر التونسي حول تحكم المرأة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسنعرض لنماذج من ذلك لدى حديثنا عن المزاج السوداني في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ومن العادات الاجتماعية التي تثبت اتصال النوبة بممالك غرب إفريقيا عادة دفن الملوك إذ قال "البكري" .. (وإذا مات ملكهم عقدوا قبة عظيمة من خشب (الساج) ووضعوها في موضع قبره ثم أتوا بسرير "عنقريب" قليل الفرش والوطا فادخلوه في تلك القبة ـ أي أنه لا يدفن داخل أهرامات ـ ووضعوا معه حليته وسلاحه وآنيته وادخلوا فيها الأطعمة والأشربة واغلقوا عليه باب القبة وجعلوا فوق القبة الحصر والأمتعة ثم اجتمع الناس فردموا فوقها التراب) (34).

ولعل عادة وضع الميت على سرير (عنقريب) قليل الفرش، والدفن في قبة وقيام الناس بردم التراب من العادات التي لا تشير إلى اتصال النوبة بأهل

غـرب إفريقـيـا فحـسب، لكنهـا تدلنا في الوقت ذاته علـى أن هذه العادة قـد استمرت لدى أهل السودان جميعاً في الـعصور الحديثة وبعد انتشار الإسلام في ســائر المنطقـة. ومن ناحيـة ثانيـة يؤكـد المؤرخ الجـزائري "عـبد القـادر زبادية "على تشابه الملبس بين ملوك النوبة وملوك غرب إفريقيا الذين يتحلـون بحلي النساء في العنق والذارعين ويجعلـون على رأسهم الطراطير والقلنســوة كـعادة ملوك الـنوبة "أنظر رسم تمثـال بعانخي" وعـادة ملوك دار فـور لبس الطراطير كما وصفها التونسي ومن بعد كعادة ملوك وسلاطين سنار " الطاقية أم قرينات" والتي هي أشـبه بقلنسوة تهـارقا وبعانخي ذات الثعـبانين. وإذ لا يفـوتنا أن نذكر مـرة أخـرى أن بعض أهل غانا في منـطقة تسـمى (زافقـو) يعبـدون الثعبـان العظيم فإن المؤرخ عـبد القادر زباديـة يذكر في ذات المرجع المشــار إليه بأن المعـمار الذي ينتظم المنطقـة السـودانية الصحـراوية المتـدة جنوبي الجزائر والمغــرب إنما يعود للطراز النوبـي القـديم والذي اتخذ فيـما بعد صـفة الطراز الســوداني "Sudanic Type" . ومثل هــذا المعمــار موجود الآن في مدن الجزائر الصــحراوية الجنوبية مثل مـدينة (ورقلة) أو (ورقلان) كمـا جاءت في الكتب القديمة. وتضــم هذه المدينة متحـفاً يحمل طابع المعـمار الســوداني النوبي وقد أطلق علـيه اسم "مـتحف الســودان" نسبـة لحضــارة سودان وادي النيل وقد بنى على شكل المعــابد النوبية القديمة وهو مطابق في أسلوبه المعماري لمعبد الأسد (ابادامال).

ومما يـدل كـذلك عـلى التشابه القائم في الحضارة العمرانية أن "كومبي صــالح" عاصـمة غـانا الأولى والتي وجـدت في مخــازنها أسلحـة وأدوات الحـديـد الزراعـيــة كـانت توصف ومــدن غـانا الأخــرى بأنهــا مـدن الحجارة "Cities of Stones" وهي تشبه في ذلك مـدن ممالك النوبة عندما

غـزاها الاكسـوميـون والتي جـاء وصفـها في مـسـلة الغـزاة" عيـزانا "أو (أذينـــة) بأنهـا مـدن الحجـــارة وهـــذا من الأسبـاب الـــتي جـعلــت (تشانسلر وليامز) يجزم باعتقـاده أن حضارة غانا السودانية إنما هي امتداد للحضارة السودانية النوبية [35]

ونخلص من ذلك إلى أن المـنطقـة مـا بين ســودان وادي النـيل وغـرب إفـريقـيا (منـطقة الحـزام السوداني) ظـلت منطقة منفـتـحة وســالكة مع الهجرات، وتدفق المجـموعات البشـرية، وحيث لم تقف الصحراء عـائقا أمام تدفقاتها. ومع وجود حاجز الهـضاب والساحل في الشمال والغابات المدارية في الجنوب فــقــد أصبـحت هذه المجـمــوعـات تـتـحــرك في خط أو حزام "أفقي" شرقاً وغرباً. وقد أدى ذلك بدوره إلى تحرك المجموعات النوبية غرباً مع تداعي وانهيار الممالك النوبية في الشرق، عندما أدت هجرات الممالك النوبية نحو الغرب إلى نشوء وتكوين الممالك السودانية في غرب إفريقيا في عملية أشـبه ما تكون بعمليـة تبادل المشاعل أو عملية التـسليم والتسلم، بأن تنهار مملكة سودانية في (الشــرق) لتنهض مكانــها مملكة ســودانية أخــرى في (الغرب) وعلى طول امتداد الحزام السوداني.

وبذات القدر فقد أدى ذلك إلى تحرك المجموعـات القبلية في غرب إفريقيا نحو الشــرق مع إشتــغال هذه القـبائل بالرعي والزراعــة وفي رحلة بحثـها المســتـديم عن مناطق الرعي والزراعـة على مـواقع الأنهـار المتشــابهـة من السنغال والنيـجر حتــى النيل. ولعل من أبرز هذه القبائـل (الفولاني) الذين ذكر عنهم الدكـتور "يوسف فـضل "أنهم يتجولـون في بلاد السودان طوال عشرة قرون وأن أصلهم مصدر خــلاف بين العلماء حيث يرجح البعض بأنه ربما كــانت لهم صلـــة بالنوبة [36]، ســوى أنه ومع أنهـيـار ممــالك النوبة

تعـرضت طرق الاتصال بـين أجزاء الحـزام السودانـي إلى نوع من الفتـور وانقطاع الاتصال وذلك بسبب غـياب السلطة السياسيـة المركزية القوية التي تتحكم في الطرقات، وبســبب غياب حالة العمران والسكان مع انـتشار حالة الفوضى على يد القـبائل والمجموعـات التي تفرقت أيدي سبأ، فـأصبح قطع الطريق هو السبـيل الوحيد لكسب العـيش. فدرج حكام ممالك غرب إفريقـيا فيمـا بعد إلى سلوك طريقين إلى الحج. طريق غربي صعيـد مصر عن طريق الواحات أو الطريق الساحلي المغربي. فـقد أشار إلى ذلك "العمري" بأن بلاد غانا ومالي وما معها يسلك إليها من غربي صعيد مصر على الواحات في بر مقفـر تسكنه طوائف من البربر والعرب حتى يصل إلى عـمران يتصل بمالي وغـــانا. والقوافل تتجنب طريق الســودان الشـرقي إلى البحر الأحمـر خوفاً من قــبائــل البجة والدناكل" قـبائل العفر "[37]. ومن ذلك أن (منسا سيكرة الأول) سلك طريق الـقـوافل إلى واحــات مــصــر عــام 1308م كـأول ملك سوداني غـربي يقوم برحلة الحج، وعند عـودته سلك طريق البحر الأحـمر، حيث قتل على أيدي الدناكــل أو (الدناقل) وهي قبـائل متجولة على ساحل البــحر الأحــمــر من ناحيــة الجنوب، إلا أن رجـــاله واصلوا رحــلتهم حــيث أودعـــــــوا جـثتـــه لدى ماي "ملك البـرنو "[38]. لذلك فإن منســا موسى عظيم مالي وفي رحلته إلى الحج عام 1324م اتجه شمالاً إلى مدينة (ولاتة) ثم إلى ســاحل (تونس) مما أتاح للأوربيين مشــاهدة موكـبه. أمــا في طريق عودته فـقد ضل الطريق عند البحر الأحـمر وتعرض لنهب ثروته حـتى نفذ زاده فـأكل لحم الحيـتان حـتى وصل إلى الســويس ومن هناك سلك طريق القـوافل من القاهرة إلى طرابلس إلــى واحة الكفـرة حتى وصل إلى منطقـة بحيرة تشاد [39].

وفيـما سردنا يدل على حـقيقتـين، الأولى هي أن الطرقات والدروب بين سودان وادي النيـل وممالك غرب إفريقـيا قـد سادها الفتـور والانقطاع في الفترة ما بين انهيار الممالك النوبية وقـيام الممالك السودانية في غرب إفريقيا، تلك الكان قد أصبح فيها تأثير الممالك النوبية على قيام الممالك السودانية في غرب إفـريقيا حقـيقة واقـعة. أما الحقـيقة الثانيـة فإنها تتـمثل في أن طرق الاتصال بين مـصر وغرب إفـريقيـا لم تنشط لتحدث تأثـيرها إلا في بداية القرن العاشر مع رحلات الحج التي قام بهـا ملوك غرب إفريقيا. الأمر الذي يستبـعد أية تأثيرات مباشـرة من الحضارة الفرعونيـة المصرية على مناطق غرب إفريقيا كما يعتـقد بعض العلماء. وأن هذه التأثيرات وفي حالة حدوثها لم تتم إلا بواسطة سـودان وادي النيل كـمـا أشيع عن نقل الحـديد واللغـة الهيروغلوفيـة مباشرة من مصر إلى غرب إفـريقيا وبما أن كل تلك الظروف والأحوال التي سردناها والتي سادت ما بـين القرن الرابع والعاشر الميلادي قد أدت بالفعل إلى تنشيط طرق التبادل التجـاري وهذه حقيقة واقعة، إلا أن الحال سـرعان ما تبـدل مع تدفق القبـائل العربية عـلى سودان وادي النيل والمنطقة الإفـريقيـة، فيمـا بعد القـرن الثامن الميلادي من ناحـيتى الشـمال والشرق، وأن كل ذلك قد جاء بصورة تدريجية وبطيـئة تاريخياً، فإن طريق السـودان La voie Soudanaise كـان من أهم الطرق نشـاطاً في تدفـقـات القبـائل العربية عـبر وادي النيل وكـردفان ودارفور إلى داخل منطقـة غرب إفريقـيا، مما نتج عـنه قيام الإمـبراطوريات الإفـريقيـة العظيمـة والمتاخـمة لسـودان وادي النـيل في كـانم وبرنو وباقـرمي ووداى إلى جــانب مملكة دارفور وتقلى ثم سنـار حيث بدأ الانفتـاح العربـي الإفريقي الأكـثر عمـقاً، والذي تمثل في ربط إمبراطوريات السودان العظيمة في حزام سوداني واحد من غانا في القرن العاشر إلى سنار في القرن السادس عشر الميلادي.

لقد أدي فتح القبائل العربية لمسالك الطرق ما بين سودان وادي النيل وغرب إفريقيا إلى تشجيع قبائل غرب إفريقيا المسلمة إلى سلوك طريق السودان إلى الحج وبصفة خاصة قبائل (التكرور) " "Tukolor أصحاب أول مملكة إسلامية في غرب إفريقيا وذلك رغم طول المسافة ووعورة الطريق. وفي البداية كان الحجيج يسلك الطريق التجارية السالكة والمعروفة للأسباب التي ذكرناها ما بين شمال وغرب إفريقيا وطريق الساحل المغربي حتى يتمكنوا من الانضمام إلى قافلة الحج الرئيسية في بنغازي وطرابلس نحو مصر. أما هذا الطريق فيتخذه كل من يستطيع شراء أو الحصول على جمل لقطع المسافة بسبب الرحلة الشاقة والخطرة عبر الصحراء، وكان يسلكه عدد قليل من الناس أما أغلبية أهل غرب إفريقيا فهم من الفقراء الذين لا يملكون الإمكانيات المادية التي تجعلهم ينضمون إلى الركب السوداني والركب المغربي المتجه إلى الأراضي المقدسة عبر ساحل البحر الأبيض المتوسط. ولذلك فقد ازدادت رغبة الذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام عبر طريق السودان خاصة لدى قبائل الفولاني الذين يقطنون منطقة فولتا العليا أو بوركينا فاسو الحالية فقد ذكر (فانسان مونتاى) أن هولاء عادة ما يعبرون مناطق كردفان ودارفور إلى مديرية النيل الأزرق. وقد تحدث عن أناس استغرقت رحلة حجهم عشرين عاماً لأنهم يعملون في طريقهم إلى الحج (40). وفي عام 1689م أبدى الراهب الأب (غابي) إعجابه بمسلمي إفريقيا الغربية الذين يعبرون 1200 فرسخاً 30 ألف كلم سيراً على الأقدام عبر السودان للذهاب إلى الأراضي المقدسة وذكرت (اتيل ميللر) (Miller.A) أنها زارت قرية لقبيلة من الهوسا جنوب كانو أدى سكانها جميعهم فريضة الحج (41).

وعندما قامت مملكة سنار الإسلامية في السودان ازدادت رغبة أهالي غرب إفريقيا في الذهاب إلى الحج عن طريق السودان وذلك لتلقى العلم في

خلاويها ومساجدها. ومن تلك الرحلات رحلة المجاهد الإسلامي الكبيرالحاج عمر سـعيد تال الفوتى عـبر السودان في الفـترة ما بين 1827م ـ 1830م وإقامته في مملكة البرنو المتاخمة لدارفور في غرب السودان.

وقـد أدى تنشيط هذه الطرقـات ما بـين وادي النيل وغرب إفـريقيـا إلى ظهور طرق ودروب فرعية عديدة تخترق السـودان وتتفرع حتى نحو صعيد مصر. ولعل نشاط هذه الطرق يُعد من العوامل التي أدمجت صعيد مصر في أراضي منطقة الحزام السوداني امـتداداً لما كانت تمثله أراضي النوبة السفلي والعليا من حـضارة واحدة. ومن تلك الدروب الطريق الصحـراوي الرئيسي الذي يمر من كـردفـان ودارفور إلى اسـيـوط وأسـوان وابريم وكـرسـكو والذي يطلـق عليـه اسـم (درب الأربعين) والـذي يتفـرع بدوره غـرباً إلى منطقة بحيـرة تشاد، ولذلك لا غرابة فـــي أن نجد بـأن أوسع وأكبر الطرق في كل من أم درمان وأنجمينا عاصمة تشـاد يطلق عليه اسم شارع الأربعين وذلك باعـتـبـــاره (بدايــــة) الطريق من عـاصــمــة تشــاد و (المدخل) إلى عاصمة السودان القديمة أم درمان. والذي كانت تطرقه القوافل في الماضي.

ومن صعيد مصر يتفرع طريق آخـر من أسوان إلى جانبي البحر الأحمر حتى منطقة كسلا وحوض القاش ثم يمتد هذا الطريق راجعاً غرباً إلى منطقة النـيل الأزرق حتى دارفـور إلى وداى وباقرمي وكانم وبرنو. كـما أن هناك طريقاً آخـراً يمتد من أسـيوط عبـر الواحـات (غربي وادي حلفـا) حتى بلاد كـانـم ويتفـرع إلى دارفـور. وطريـق آخر مـن اسوان – كـرسكو إلى (أبو حمـد) حيث يتـفرع أحـدهما إلى النيل الأزرق والآخـر إلى كردفـان ثم إلى منطقة بحـيرة تشاد (42). ولا تكمن أهمية هذه الـطرق والدروب في كونها مجرد مسالك جـغرافية بين أطراف الحزام السوداني، بل تتمثـل أهميتها في دورها كمنافـذ ناقلة لثقـافة هذا الحزام. فـقد أسهم هذا الطريق الأخـير في

بلورة وانتشار المذهب المالكي والطرق الصوفية ما بين صعيد مصر وأواسط السودان وأقاصي غرب إفريقيا والمغرب العربي. كما اسهم من ناحية الغرب في ربط سودان وادي النيل بأقاصي بلاد غرب إفريقيا حتى السنغال، ومعاهد تمبكتو، وجنى وغاو، حيث يتفرع من هذا الطريق طريق ثالث يمتد شمالا وغرباً حيث يتصل بزوايا التيجانية في تمبكتو وسوكوتو ثم ينحدر نحو بحيرة تشاد ودارفور ووداي وبرنو وهو الطريق الذي انتشرت من خلاله الطريقة التيجانية في سائر أرجاء المنطقة السودانية حتى صعيد مصر. ويستكمل هذا الطريق طريق آخر يتجه من الواحات شمالاً هو طريق القوافل من طرابلس وبلاد المغرب بقسميها الأوسط والأقصى، إلى شمال السودان ثم يتبع مجرى النيل جنوباً إلى مناطق سنار والجزيرة وهو الطريق الذي سلكه المغاربة من غير القادمين من الأزهر الشريف في وفودهم على سلطنة سنار، قادمين من الينبوع المراكشي ومركزه في مدارس فاس ومراكش والقيروان [43]. لقد امتدت رقعة الأرض السودانية كحزام حضاري واحد ومنفتح قبل أن تنضب مياه صحرائه التي تغذي كل من النيل، والنيجر، فتربط بينهما، حتى ظن الجغرافيون العرب أنهما نيل واحد. ومنذ أن وجدت آثار إنسان العصر الحجري المتشابهة في منطقة (الشاهيناب) شمال أم درمان بمثلما وجدت في منطقة (أسيلا) شمالي شرق مدينة تمبكتو. ولا يزال المسافر ما بين النيجر والنيل" Nil " Du Niger Au يشهد وديانا كثيرة تمثل قيعانها وآبارها وواحاتها ما كان يربط بين أجزاء الحزام الواحد من أسباب النماء والرخاء. ثم جاء الجفاف إلى الصحراء فلم يفرق بين أرجاء الحزام الواحد، مع هجرة وتمازج العناصر البشرية من صيادين ورعاة ومزارعين ثم تجار. وقد أدى هذا التمازج والانصهار البشري إلى المزيد من التقدم في ركب الحضارة. ومنذ أن عرف إنسان هذه

المنطقة الجمل عـام 1200 ق.م ثم عمل بالزراعة واتصل بحضـارات الشمال عابراً الصحـراء على صهوة الجمل "سفـينة الصحراء" فاجتـاز بحار الرمال والكثبـان. ومع قيام المدن التجـارية والمدنية الحضـارية الأولى ازداد نشاط التحرك البشري داخل الإقليم حتى قيـام الإمبراطوريات السودانية الشامخة. وبذلك لم تمثل الهجرات داخل المنطقـة الإفريقية عنصراً سلبيـاً كما ذهب إلى ذلك شانسلر وليـامز Williams.CH في كتابه (تحطيم الحـضارة السوداء) Destruction of Black Civilization والذي عالج فـيه مفـهوم الهـجرة في إطار نظرته العرقية السوداء للحضارة الإفريقية. إذ يعتقد بأن ظاهرة الهجرة وصـمت بها الشـعـوب الإفريقـية السـوداء والتي صـارت في حالة هجـرة مستـمرة أبدية مما أدى إلى اقتلاع الشـعوب والقبائل من جـذورها المكانية. وقـد أشار بأن من الـعوامل المدمـرة التي تسـببت في الهـجرة إلى جـانب الكوارث والجـفاف زحف الشـعوب الآسـيويـة والقوقـازيين على الشعـوب السـوداء ومنهم العرب والبـربر والأوربيين من الإغريق والرومـان مما دفع الأفـارقة للنـزوح عن أرضـهم الأم مهـاجرين داخل إفـريقيـا [44]. وبينما يعالج "ويليامز" نظرية الحضارة والحضـارة الإفريقية على وجه الخصوص، فقد أخذه التعميم حول ظاهرة الهجرة ما بين مفهومي الغزو (INVASION) والاتصـال والتفـاعل الحضـاري (Acculturation). ومما يدل عليـه الواقع الإنساني والاجتماعي والديمغرافي الإفريقي، إذ أن الشعوب والدول الإفريقية المغلقة "LAND LOCKED" والتي لم تهاجـر إلى الآخرين أو يهاجر إليـها الآخـرون، والتي لم تتـصل أو تتـفاعل مع الآخـرين بما في ذلك جـيرانهـا، لازالت هي أكثر الشـعوب تخلفـاً وإنغلاقاً. لقد أسس (ويليامز) نظريته على معايير عنصـرية بحتة أسود وأبيض Black And White متجاوزاً الحـقيقة التاريخـية بأن التـمازج الذي حدث عـبر عـصور طويلة بين العـرب والبربر

والطوارق والتـيبو والموريين والـفولاني قد انتج شـعبـاً إفريقـياً خالـصاً له مميزاته وخصائصه الحضارية الإفريقيـة الخاصة وهي ما نصفها بمجموعة الشعوب السودانية التي قامت ببناء أعظم الحـضارات الإفريقية، والتي أثبتت للعالم أن إفريقيـا قارة مضيئة لها مـاض وتاريخ وحضارة. وإلا فإنه يمكننا أن ندعي بأن الأفـارقة الأمـريكيين ليسـوا بمواطنين أمريكيين داخل النسـيج البشـري الأمريكي المتشـابك بما فيه الرجل الأوربـي الأبيض الذي وفد على أرض الهنود الحمر (السكان الأصليين)، كمـا إنهم لا ينتمون إلى واقع التقدم الحـضـاري الأمريكي الحـديث وبمن فـيـهم الكاتب نفسـه.إن (الاعــراق) شـــــيء و(الحضارة) في مفهومها الشامل شيء آخر إذن فكم هي الأعراق التي تكون إنسان (جـامايكا) اليوم من عـرق أوربي وأوربي لاتيني وصيني وهندي وعربي وإفـريقي، ومن هم بناة الحضـارة الأمريكية الحـديثة؟؟؟ إن ظاهرة التمازج والاندماج البشـري إنما تتجاوز نظرية (ميردوخ) التي تنكر على الأفـارقة إفريقـيتـهم، وحضـارتهم الإفريقـية، تلك النظرية القـائلة بأن الشـعـوب الإفريـقيـة قـد جـاءت إلى إفـريقيـا من خـارج القـارة "out of africa" وفي وقتٍ لاحق، وهي تلك النظريـة التي ترمي إلى إلغاء كل التـراث الحضاري للقارة وبجرة قلم بما في ذلك الحضـارة الفرعونية والنوبية. فهي تقـول بأن الكوشـيين والأقـزام والبـانـتـو والماسـاي والبـوشـمن أصلهم قوقازي(45). فالأعراق تتداخل وتتبدل ولكنها تُكّون في النهاية ثقافة واحدة لها خصائصها المشتركة. وهي في النهـاية ثقافة إفريقية أصيلة. أن ما يحكم في عملية الاتصال الحضاري بين الشعوب هو عما إذا كان هذا الاتصال يأتي في إطار الحـــوار السلمي بـين الحــضـــارات والامـــتـــزاج فـــيـــمـــا بينها "Amalgamization" أو أنه يأتي بهـدف الغزو "invasion" والنهب للموارد والثـروات"المفهوم الاستعـماري والإمبريالى". فـالنازحون الأوائل

جاءوا إلـى المنطقة الإفـريقيـة الزنجية يـحملون مـعهم الأدوات الحضـارية المتقدمة والتقنيات الزراعية مثل المحراث والسـاقية وأوعية الفخار، كما حملوا معـهم أنواع جديدة من الحبـوب الغذائية ثم حـملوا في مرحلة لاحـقة فنون التجـارة المختلفة في إطـار عمليات التـبادل الإنساني السلمـي، بينما انزوت شعوب إفريقية بعيداً عن كل هذه الـتيارات في الغابات الاستوائية والأحراش والمستنقعات مثل الأقزام والبوشمن. ورغم أصـالتهم الإفريقية الزنجية فإننا لا نستطيع أن نقول بأنه كانت لهؤلاء حضارة إفريقية في يوم من الأيام، بل لا زالوا شعـباً إفـريقيـا بعيـداً كل البعـد عن كل تيارات التـقدم الحـضاري والإنساني. فـقد احتفظ هذا الإنســان بعرقه الإفريقي ولكنه احـتفظ في ذات الوقت بتخلفه الحضاري "مرحلة العصر الحجري".

فالعـرب عندما وفـدوا إلى المنطقة الســودانية قامـوا أول ما قـاموا بملء الفراغ الحـضاري من خـلال التسـمـيات التي أطلقـوها على معالم المـنطقة الرئيسـية.الصحاري والسـواحل وغيرها، وذلك لأن حضـارة العرب هي في حد ذاتها حـضارة صحراوية تحمل في قامـوسها هذه المسميات. أمـا عملية التأثير والتأثر الـلاحقة فلم تكن قائمة في العلاقة بـين العرب والأفارقة على أساس عرقي بل كانت تحكم هذه العلاقة في مـرحلتهـا الأولى عملية التفوق (الحضاري) والمعرفة "Know-How" وليس التفوق (العنصري) بينما كان الجنوب فاقـداً للمؤهـلات التي تجعل له مكاناً متـقدماً في عمليـات التبادل الإنساني. فلم تأتِ ظـاهرة الرق والاسـترقاق على أساس عـرقي، كما يروج لذلك الأوربيـون وغـلاة الزنوجـة، بل جاءت داخل إطار التـعـامل التجـاري والاقتصادي، وذلك فـي ضوء الدور الذي يؤديه زنجي الجنوب الإفريقي من خـدمة في المجـال الاقتـصادي والتـجاري، بيـنما لا يملك هذا الإفـريقي أية مـؤهلات معـرفيـة أو علمـية ولأن كل مـؤهلاته تكمن في قـوته الجسـدية

والبدنية، فقد أوكلت إليه مهام العمل إما في حقول الزراعة أو في المنازل "Domestic Servant" ومما يدل على ذلك أن زعماء وشيوخ القبائل الإفريقية هم أنفسهم الذين ابتدروا ظاهرة التبادل التجاري بالرقيق. ولما كانت حاجة العرب للرقيق محدودة بالعمل في المنازل بحسبان أن الزراعة لم تكن في دائرة اهتمامات المجموعات العربية آنذاك، فقد ازدهرت وتطورت تجارة الرقيق عند وصول الأوربيين إلى شواطئ إفريقيا الغربية في القرن السادس عشر الميلادي وبحسبان أن تطور ظاهرة الرق في إفريقيا قد جاء مرتبطاً بالتطور الاقتصادي من الاقتصاد الصناعي في أوروبا إلى الاقتصاد الزراعي في الولايات المتحدة، الأمر الذي دفع بالأوربيين إلى نقل الأفارقة للعمل في مزارع القطن والقصب والكاكاو في الدنيا الجديدة. ومما يبرىء ساحة القبائل العربية والبربرية والمورية الوافدة من الشمال من تهمة إقامة علاقات التبادل مع قبائل الجنوب على أساس عنصري، أن هذه القبائل العربية والبربرية والمورية لم تقم في بدايات اتصالاتها مع العناصر الإفريقية الجنوبية باستحداث نظام اجتماعي ثم سياسي قائم على الأساس العنصري، بمثلما استخدمت دولة جنوب إفريقيا نظام الميز العنصري. وأن العلاقات بين المخدم "Patron" العربي والمستَخَدم الإفريقي (Boy) لم تكن كالعلاقة بين السيد الأبيض الأمريكي والعامل الزراعي الإفريقي والتي كانت وبوضوح علاقة بين سيد "Master" وعبد "Slave". ومما يؤكد قيام العلاقات بين العرب والأفارقة في المنطقة السودانية على أسس تجارية واقتصادية وليست على أسس عنصرية، كما يذهب إلى ذلك (تشانسلر وليامز) أنه ومع تطور الاقتصاد الزراعي والصناعي في منطقة الحزام السوداني وتطوره من مجرد اقتصاد تجاري صحراوي، ومع تمليك الاستعمار الأوربي فيما بعد لإنسان الجنوب الزنجي لأدوات الإنتاج

الاقتصاد الزراعي والصناعي، فقد أصبحت قبائل الجنوب الإفريقي الزنجية في المنطقة السودانية هي الأكثر ثروة وغنى بينما ظلت القبائل العربية والبربرية والمورية في الشمال ترزح تحت التخلف الاقتصادي والاجتماعي كما في مالي والنيجر وتشاد.

وإذا كنا قد تناولنا مفهوم الهجرة في مستوياتها التاريخية القديمة وتأثيرها الحضاري والإنساني في منطقة الحزام السوداني بالوقوف على الأثر المباشر لهجرات المجموعات النوبية المبكرة ثم اتصال العرب بمناطق غرب إفريقيا وأثرها في تكوين ثقافة وحضارة هذا الحزام، فإننا نقف وبالمقابل لدى هجرات المجموعات القبلية من غرب إفريقيا نحو الشرق السوداني الإفريقي وما أحدثته من تأثير.

فقد بدأت الهجرات الجادة والمؤثرة من غرب الحزام السوداني إلى شرقه مع قيام أولى ممالك غرب إفريقيا وهي مملكة (التكلور) "Tuklore" في منطقة فوتا السنغالية وذلك في حوالي عام ألف ميلادي. وقد أطلق فيما بعد على أهالي تلك المملكة أسم (التكرور) أو (التكارير) أو (التكارنة) فأصبح هذا الاسم يطلق على جميع الأجناس الوافدة من غرب إفريقيا نحو الشرق إلى سودان وادي النيل، رغم اختلاف الجهات التي يفدون منها، وقد تكرس هذا الاسم "التكرور" نسبة لأن مملكتهم كانت هي الأقوى والأكثر شهرة، وهي أول مملكة أتصل بها مسلمو الشرق من السودان ومصر والحجاز. وقد كانوا أول من أعتنق الإسلام وقام ملوكها برحلات إلى الأراضي المقدسة. ومما يدل على ذلك أن الرواق الذي أفرد لأهالي غرب إفريقيا في الحرم المكي، قد حمل أسم رواق التكرور. ويعتبر بمثابة الملحقية الثقافية لبلاد غرب إفريقيا في بلاد الشرق. كما أن السلطان منسا موسى ورغم كونه ملكا على مملكة مالي فقد لقب بسلطان (التكرور). وفي هذا دلالة على أهمية البعد الثقافي

الديني في العلاقات ما بين عرب ومسلمي الشرق وأفارقة الغرب من المسلمين. وفي ذلك اعتبار خاص لوجود مملكة إسلامية إفريقية وسط محيط وثني هائل، سوى أن هناك من المؤرخين من أدرك خصوصية المصطلح وارتباطه بجنس محدد. فقد ذكر "ياقوت الحموي "أن تكرور بلاد تنسب إلى قبيل من السودان جنوبي المغرب وأن أهلها أشبه بالزنوج "سودانيين" (47). كما ذكر "أبو الفداء" في خبر له عن أمم السودان أن منهم التكرور وهم على غربي النيل" نهر السنغال" وأن بلادهم جنوبية غربية [47]. ويعني بذلك منطقة فوتا السنغالية كما أشرنا من قبل. كما أوضح (ماكمايكل) الفرق بين التكرور والأجناس الأخري القادمة من غرب إفريقيا مثل (الفولاني) أو (الفلاتة) فقال عنهم" وهم يختلفون في ألوانهم وتقاطيع وجوههم عن الفلاتة [48].

ومما ساعد على تكريس هذا المصطلح (ثقافيا) علماء غرب إفريقيا أنفسهم ومن بينهم السلطان (محمد بيللو) صاحب (إنفاق الميسور). والذي قدم تعليقاً على تصنيف "إبن خلدون" للمنطقة بوضع بلاد السودان حسب تدرجها الجغرافي، واضعاً بلاد التكرور في أقصى الغرب، فأشار السلطان (محمد بيللو) بأن المقصود هو تاريخ هذا القطر كله من بلاد" فور" بالسودان الشرقي إلى بلاد" فوتا" السنغالية في السودان الغربي [49]. وبينما أطلق السلطان بيللو لفظ (التكرور) لتعريف بلاد السودان التي دخلها الإسلام في ذاك الحين من المحيط الأطلسي إلى وادي النيل، فلا يفوتنا أن نشير بأنه وبذلك قد حدد منطقة الحزام السوداني وأضاف تأكيداً جديداً لتعريف ذلك الحزام. وبذلك فقد أصبحت لفظة تكروري تعني (سوداني). بل أن "المقريزي" في خططه قد ذهب إلى أبعد من ذلك فاستخدم لفظ (تكرور) ليشمل إثيوبيا. ولعله يعني بذلك حضارة النوبة

في وادي النـيل [50]، أي جـميع السـودان. ويضـيف ذلك تعـريفاً جـديداً لحدود الحزام السوداني خاصة وأن هجـرة واستيطان (التكارير) قد امتدت حتى تخوم الهـضبة الحبشيـة "إثيوبيا" على حدود السودان الشـرقية. وفي هذا ما يوفـر الإجابة أيضا حـول التساؤل عن امـتداد وانتهـاء السودان إلى منطقـة القرن الإفريقـي. وعن إسلام أهل تكرور فـقد قال عنه البـكري "فإن أهلها سـودان وكانوا على مـا ساير أهل السودان من المجـوسيـة حتى ولى أمرهم (وارجابي) عـام1040م والذي اسلم وأقـام عندهم شرائع الإسلام وقال : وتسـير من مدينة تكرور إلى مدينة (سلى) أو (سـيلا) وغانا مسيرة عشرين يومـاً في عمارة السودان،القـبيلة بعد القبيلة، حـتى تصل إلى مدينة (قلنبو) وأهلهـــا مشركون. وفـــي مدينـــة (زافقـو) صنف من السودان يعبدون حية كـالثعبان العظيم [51]. بما يثبت استـمرار تأثرهم بآلهة النوبة كما سبقت الإشارة إلى ذلك وكـما ذكرنا وعند قيام سلطنة سنار أزداد تدفق التكـارير على السـودان وهم فـي طريق ذهابهـم وإيابهم من رحـلة الحج، للاسـتـزادة من العلم، وكـانت سنار بالنسـبة لـهم مصـدر إشـعاع ثقـافي إسلامي جديد. ومن شـدة إقبالهم لتلقى العلم في خلاوي السـودان فقد بلغ عدد طلاب العلم من التكارير في خلوة الشيخ "أرباب الـعقائد" نحواً من آلف طالب ونـيف من دار الفـــونج إلـى دار برنو [52]. وهي من أولـى خـــلاوي السودان في منطقة الحزام السـوداني في القرن السابع عشـر الميـــلادي. كـذلك ومـن شـدة إقـبـــال الطلاب التكاريـر على العلم في مملـكة سنار أن الشـيخ "القـدال بن الشـيخ إبراهيم العـبـودي"، والذي بلغ عـدد طلابه من التكارير ألفا، انه قال أن التكارير فيها قد عرضوا الواحهم في ألف وسبعمائة وقد فـاتوا في ذلك أولاد العرب، ومعنى أن يعـرض الطالب لوحه أي أن يتلو الحوار لوحـه من القرآن عن ظهـر قلب [53]. وقد كـان من نتيـجة ذلك أن

تلامذة الشـيخ "الزين بن الشيخ صغيـرون" صاروا شيوخ الإسـلام فالبلاد كلها" بلاد السودان" تجـد فقائها وقضاتها تلامـذته وتلامذة تلامذته إلى أن تغير الزمان (54). كذلك نجد أن الشيخ خـوجلي بن عبد الرحمن بن إبراهيم (أزرق توتي) قد سلـك طريق القوم على يد الشـيخ احمد (التنبـكتاوي) (من تومبوكـتو) بوتقة الثقافة العـربية الإسلامية الإفـريقية. وهو القطب الرباني القاطن بالحرم النبوي الشريف (55). ونجد أن هناك من العلماء السودانيين من انتقل للتدريس في غرب بلاد السـودان مثل الشيخ أبو سـرور الفضلـى الجعلي الذي انتقل للتدريـس في (دار صليح) وتوفى ودفن فيها (56). ودار صليح أي بلاد الوداي وصلتـها القبـائل العربية من قـبيلتي فزازة وجـهينة وهاجرت إليها قبائل المحس في مجموعـات كبيرة بقصد التجارة. وقد جاءت هجرات القبائل العربية إليها من بلاد النوبة منذ القرن الرابع الهجري.

وقد أشار الدكتور "يوسف فضل" بأن الإسـلام دخل إلى بلادهم على يد رجل جعلي يدعي جامع (صليح) وهو الذي سميت الديار باسمه (57). بينما تشـــير روايات المحـس بأن الرجـــل "محسي" وليس "جعلي" وإليـه تنتمي طائفـة مـحـــس (توتي) من (العـبـودية) نسـبـة إلى قـرية عبـود (بكسـر العين) "إذ أن من ذرية (جامع صليح) الشـيخ علي بن عبودي وجده" مـحمد عجم "أو" محسن" جد جميع المحس ×.

وهكذا ومنذ ألف عـام تقـريبا ظل أهالي غـرب إفـريقيـا يتـدفقـون على سـودان وادي النيل في طريقهم إلى الأراضي المقدسـة. وبما أن هذه الرحلة كانت تتطلب الأمـوال الوفـيرة والكافيـة، وهي رحلة طويلة تمتـد عـبر حزام إفريقيـا السـوداني من المحيط إلى المحيط "From coast To coast" فقد كان لابد لهم أن يعـملوا وهم فـي طريقـهم إلى الحج وذلك في أراضي الجـزيرة وسنار في وسط السودان وفي طوكر والقاش في شرقه.

ومع ترسبات ثقافة الموروث الصوفي السناري أصبح سكان وسط السودان وسنار وبحكم عاداتهم الحضارية والاجتماعية وقدراتهم الجسمانية غير قادرين على الإنتاج الزراعي إلا بالقدر الذي يكفي حاجاتهم الغذائية اليومية، وذلك كاستمرار لممارسة حالة الزهد الاجتماعي والاقتصادي، وحيث تعودوا على وجود الطعام وهو منحصر في الزوايا والمساجد لدى شيوخ القبائل من المتصوفة، وحيث ظل الشيخ هو مركز القوة الاقتصادية والروحية حتى سارت الأمثال السودانية بمثل قولهم للجائع والمحتاج.. (عينك في المسيد تمشي لي خير السيد) أي أنك تعلم أين يوجد مركز الضمان الاجتماعي فلماذا تبحث عن ذلك لدى (خير السيد) وهذا الاسم كناية عن صفة لعبد فقير ومحتاج هو أيضاً.

ولما كانت حضارة القبائل العربية التي كانت تسكن منطقة الجزيرة غريبة على الحضارة الاقتصادية الزراعية فقد كانوا يستخدمون في بداية الأمر العناصر النيلية الإفريقية المحلية من العمال الزراعيين في فلاحة الأرض وهي أعمال شاقة كإدارة الساقية والشادوف والأدوات الزراعية الثقيلة الأخرى كالفئوس والمحاريث والتي تتطلب عملاً شاقاً تحت وهج الشمس المحرقة. ومن هذه العناصر من كان رقيقا استجلب من المناطق الإفريقية المجاورة وفي إطار مفهوم العمالة الاقتصادية والمفهوم الاقتصادي للرق. وعند صدور قانون منع تجارة الرقيق مع قدوم غردون وكتشنر حلّ العاملون من حجاج غرب إفريقيا مكان هؤلاء فسار بين أهل منطقة الجزيرة المثل السائر Took our slaves and gave us God the Falata[58].

ورغم صدور القوانين البريطانية بمنع تجارة الرقيق في السودان عام 1899م فإن هذا القانون كان قد صدر وهو يحمل الأهمية القانونية

والسياسية، ولكنه لا يمثل الحقيقة الاجتماعية الماثلة. فإن حقيقة الرقيق كعمال زراعيين في السودان لم تكن تحمل معنى (العبودية) الكاملة والمتعارف عليها كما حدث بالنسبة للأفارقة الزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية، بل كان يميل أكثر نحو مفهوم (العمالة) مقابل الأجر. وأن هذه(العمالة) في النظام الاجتماعي السوداني كانت وكما ذكرنا علاقة بين (مخدم) و (مستخدم) (بفتح الدال) وكان يحكم هذه العلاقة رباطا إنسانيا بين الطرفين، فالرقيق بهذا المفهوم يعتبر ابنا للعائلة.. (فيقولون ولد فلان) وحيث يتمتع الرقيق بكل الامتيازات الإنسانية والاجتماعية التي يتمتع بها أفراد العائلة من مأكل ومشرب، ومسكن، وملبس، مقابل العمل الذي يؤديه حسب مؤهلاته. وعلى ضوء التعاليم الإسلامية الاجتماعية فقد كانت للرقيق حقوقاً مشروعة ومكتسبة تصل به في بعض الأحيان أن يكون والياً على الناس كقول الحديث الشريف "اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد(أي أسود) حبشي (سوداني) (كأن رأسه زبيبة). وفي بعض الأحيان وإذا اقتضت الضرورة بحدوث فراغ ما فإن الرقيق يصبح شيخاً أو فكياً "فقيها". الأمر الذي لا يوجد في بعض الأديان ومع ظروف التطور الاجتماعي والاقتصادي، أصبح للرقيق الخيار في أن يبقي ضمن أسرة مخدمه أو يذهب لممارسة حياة أخرى حرة ومستقلة. وبظهور مجالات حديثة للعمل سواء في الحقل الحرفي أو العمالي أو الخدمة المدنية بدخول أبنائهم المدارس فيما بعد أخذت ظاهرة الرق تزول تدريجيا من النظام الاجتماعي السوداني.

وعندما حلَ أهالى غرب إفريقيا مكان عمالة الريف الزراعية لم يستغلوا اقتصادياً حسب مفهوم العبودية كحال الأفارقة فى ولايات الجنوب الأمريكى. ولم يستورد المزارعون العمال الزراعيين من يوغندا وكينيا

وزامبيا وبتسوانا وسوازيلاند كما حدث فى جنوب إفريقيا العنصرية، بل جاءت هجرة أهالى غرب إفريقيا للعمل فى مزارع السودان طوعية واختيارية، أملتها ظروف دينية فى المقام الأول، وقامت على علاقة إقتصادية وإنسانية متكافئة تحكمها تعاليم الأخوة الإسلامية. وكان من نتيجة ذلك أن تبوأ أهالى غرب إفريقيا مكانة مرموقة ومتطورة فى النظام الإجتماعى السودانى الذى امتزجوا به، واندمجوا فيه، وصاروا جزءاً لا يتجزأ منه، وهو لا تحده فوارق عنصرية أو إنسانية ملحوظة. وذلك عندما اكتسب إنسان غرب إفريقيا تدريجياً حق المواطنة الكاملة بما فى ذلك الجنسية السودانية وامتلاك الأرض. وقد ساعد على ذلك تجاوزه لمعاناة الغربة (ثقافياً)، من خلال معرفته للغة العربية، و (قانونياً) بالاحتكام إلى مبدأ الأخوة الإسلامية، و (إجتماعياً) و (إنسانياً) من خلال التقارب والتعارف بين القبائل. وقد أدى ذلك إلى تحقيق مبدأ التكامل والتمازج الإنسانى بين الشعوب الإفريقية. وفى ذلك يذهب (ايوب بالامون) ( BALAMON )إلى الاعتقاد بأنه ومع استقلال السودان عام 1956م، فإن 65٪ من سكان وسط السودان كانوا أما من غرب إفريقيا أو من أصول قادمة من غرب إفريقيا (59).

لقد جاء ذلك أيضا من جراء تدفق سكان غرب إفريقيا على السودان لملء الفراغ إبان العهد المهدوي وكانت حروبات المهدية قد أدت إلى مقتل العديد من الرجال مما أدى إلى نقص شديد في اليد العاملة الزراعية، بما أدي إلى إهمال الزراعة إلى جانب ما صحب احداث المهدية من نزوح وهجر للأراضي الزراعية حيث انتشرت المجاعات وأشهرها مجاعة سنة 1306هـ وانتشار الأمراض الفتاكة والتي أودت بحياة الأهالي ومن تلك الأسباب ما ساقها "بالامون" (Balmon) أنه وفي عام 1885م قام الخليفة عبد

الله والـذي وصَـفـه الكاتب بـأنه نفـسـه مـن أصل" من منطقـة فـوتا السنغاليـة" ولأسباب تتعلق بتـوطيد دعائم حكمـه، قام بدعوة قبـائل المنطقة التي جاء منها" السنغـال النيجر ـ تشاد" للمجيء إلـى أم درمان للدفاع عن عقيـدة الإسلام [60]. ويلمح هنا وبطرف خفي إلى الصـراع الذي نشأ في عـهـد الخلـيـفـة عـبـد اللـه بـين (أولاد البلد) "أهالي إفـريقـيـا" و (أولاد البـحر) "القـبائل العـربية" من الأشـراف والتي تقطن أواسط السودان مـثل الجـعليين والـدناقلة والشكرية والـكبـابيش. ولنا أن نتـوقف هنا لدى آراء المؤرخين الأوربيين في حركـة الإفريقانية القائلة بأن السـودان ظلت تحكمه وتسـيطر عليه القـبـائل العربيـة والتي تمارس الاضطهـاد في حق القبـائل الإفـريقيـة. لنقول بأن هذه الفـترة وكـمـا يبدو، وعلى العكس قـد شـهـدت اضطهاداً للقبائل العربية من قبل القـبائل الإفريقية الأخرى النازحة من غرب إفريقيا إلى درجة عرّفنا فيها التاريخ أن الخليـفة عبد الله قد مارس التصفية الجسـدية في حق زعماء القبـائل ذات الأصل العربي، وأحل مكانها قـيادات من أصل إفـريقي. فقد كـان جمـيع أو معظم قـادة جيـوش المهدية في عـهد الخليفـة عبد الله من أصـول سودانية إفـريقية من غـرب إفريقيـا ودار فور وجـبـال النوبة. الأمـر الذي حـدا بمجـمـوعـات الـقـبـائل العـربيـة أن تسـتنجد" بالتـدخل الأجنبي" من جـانب الحبـشة وبـريطانيا لرد الاعـتبـار واسترداد مكانتهم السياسية والاجتماعية وذلك في قول شاعرهم :

**(ناساً قباح من الغرب يوم جونا**

**جابوالتصفية ومن البلد مرقونا**

**أولاد ناساً عزاز**

**ذي الكلاب سوونا**

**يا بابا النقس يالانجليز ألفونا)**

ورغم وجـــود بعـض المبــــالغـــات في وصف هـذا الصـــراع بين أولاد البلد "الغرب الإفريقي" وأولاد الـبحر (وادي النيل) إلا أن الحقيـقة التي تبقي تاريخيـا هي تزايد الاندماج البـشري بين أهالي غـرب إفريقـيا وسكان وادي النيل من القـبائل العـربية بما أنتج في النهـاية العنصـر البشري الـسوداني. وحقيقة الأمر أن هجرة ونـزوح أهالي غـرب إفريقيا نحو سودان وادي النيل قد تزايدت عندما تردد نبأ ظهور المهـدي في السودان فتدفق الآلاف من نحو غرب إفريقيـا للانضمام للمهدي ومبـايعته واللحاق بركب الجهـاد استرشادا بموجهات الشيخ "عثمـان بن فودى" بأن الجهاد هو الركن الخامس من أركان الإسلام بدلاً عن الحج ومن لحق بركب المهدي الذي يظهر في الشرق فقد حج إلى بيت الله. ولعل تـلك الفتـوى هي من الأسـباب التـي حدت بسكان غـرب إفريقيا للبقاء في السـودان دون مواصلة رحلتهم إلى الحج، وقيل إن الخليفة عبد الله قام هو الآخر بتشجيع هذه الفكرة بل قيل إنه قد منع الحج فاكتسـب مواطن غـرب إفريقيا لقب (الحـاج) أو (الحاجة) دون أن يكون قد سـافر إلى الحجاز. وقد هاجـرت فئات عديدة بل وقبائل كاملة من نواحي غـرب إفريقيا إلى السودان بل واتخـذت لها سلطنات وكـيانات وقرى كـاملة تحمل أسـماء مواطنها الأصليـة التي جاءت منها. ولعـل مـن أهم هـذه الهجـرات ما تم في عـهـد ولايـة الشـيخ (أبو بكر عـتـيـقو) (1837-1842م) عندمـا هاجـرت مجمـوعات كبيـرة من قبائل الهـوسا من إمبراطورية السكوتو أي حـتى قبل ظهور المهـدي وتبعتـها هجرات أخرى مـتتابعـة ومتعددة حـتى عام 1902م وخلال هذه الحقبة هاجرت مجموعات أخرى خلال حروبات المهدية في الفترة مـا بين 1885-1898م. وعند إدراكهم وفـاة المهدي في عـام 1885م، ومع زوال شمس المهـدية عام 1898م جاورت هذه المجمـوعات قرب قبـة المهدي، وظلت قبة المهدي بالنسبـة لهم كبقعة مقدسة اتخذت منهـا أم درمان عاصمة

المهدي صفتها. بل أصبحت قبة المهدي بديلا لهم عن الكعبة التي كانوا يزمعون الحج إليها. واكتسب هؤلاء صفة المهاجرين والأنصار(61).

ومع غياب شمس المهدية وراء جبال كرري ومع قيام مشروع الجزيرة في الفترة التي تلت الحقبة المهدية أي في فترة الحكم الثنائي انفتح طريق الحج مرة أخرى. كان الحاج الذي يأتي من غرب إفريقيا معدماً وفقيراً يبحث عن عمل يمول به رحله حجه يسمع وعند دخوله أراضى السودان بالمشروع الزراعي الجديد كما يسمع عن مشاريع زراعية أخرى في شرق السودان في دلتا طوكر والقاش. ولقد أدت الامتيازات الكبيرة التي تمنحها إدارة مشروع الجزيرة للمزارعين إلى جذب النازحين العابرين من غرب إفريقيا، فإدارة المشروع تمنح المزارع قطعة أرض (حواشة أربعين فداناً) وذلك لمدة خمسة أعوام على نظام امتلاك الأراضي والذي صدر في عام 1906م. يعمل المزارع خلال ذلك في استثمار الأراضي الزراعية كما يمنح الري المجاني. على نظام الدورة الرباعية الذي يسمح للمزارع إلى جانب زراعة القطن، القيام بزراعة الذرة والمحصولات الغذائية، كما يمنح المزارع دينا مقدما لاستخدام العمالة الصغيرة للمساعدة في الأعمال الزراعية، مع توفير الآلات والأدوات الزراعية. بل تقدم الحكومة ضمانات في حالة فشل أو كساد المحصول وهو أشبه بنظام الإستابكس "Stabex" الذي يعمل به الآن في اتفاقية (لومي) كما توفر الدولة البحوث العلمية والزراعية لإرشاد المزارع، إلى جانب نظام الإسكان والجمعيات التعاونية والمدارس وفصول محو الأمية والتدريب والعناية الصحية، بل وتوفر وسائل الترفيه كالسينما المتجولة والأندية الاجتماعية والرياضية وقد صدرت فيما بعد صحيفة محلية لزيادة الوعي لدى المزارعين. واستمر هذا النظام المعمول به في مشروع الجزيرة حتى عهد السودنة وقيام اتحاد مزارعي الجزيرة (ود مدني) ليلعب دوراً قيادياً بارزاً في الحركة الوطنية السودانية منذ قيام مؤتمر الخريجين عام 1938م.

لقد شجعت حكومة الحكم الثنائي أهالي غرب إفريقيا للتدفق نحو السودان لملء الفراغ في العمالة الزراعية والذي شهدته الفترة المهدية وقد منحت الحكومة النازحين القادمين من غرب إفريقيا تسهيلات كبيرة كعدم التشدد في إجراءات دخولهم إلى السودان، فبينما لا يحمل هذا الحاج الفقير معه نقوداً أو زاداً فإنه غير مطلوب منه إبراز جواز سفر أو وثيقة مرور أو الحصول على تأشيرة دخول أو أوراق صحية أو أن يدفع رسوما مهما كانت قليلة.

وهكذا ومع تلك التسهيلات في الدخول إلى السودان والامتيازات التي يجدها المزارع في مشروع الجزيرة، أحدث كل ذلك مفعول السحر في جذب المزيد من المهاجرين والنازحين عبر أراضي السودان، بل والبقاء للعمل. وقد حدث ذلك بصورة أثارت حفيظة فرنسا فحاولت وقف هذا النزيف السكاني عن طريق إنشاء مشروع مماثل في "منطقة السنغال، مالي". ولكن محاولاتها لم تنجح بسبب الوازع الديني والعامل الاقتصادي. وهكذا أتاح نزوح واستيطان أهالي غرب إفريقيا في مشاريع الجزيرة والقاش وطوكر المزيد من التمازج البشري (62).

ولقد دخلت السياسة الاستعمارية طرفا في عوامل نزوح أهالي غرب إفريقيا. وبينما تمثل ذلك في التنافس بين بريطانيا وفرنسا بعد المواجهة التي حدثت في "فاشودة" وبعد قيام الحكم الثنائي في السودان، فإن بريطانيا قد قامت باتخاذ سياسات بعد مقتل (السير لي ستاك) في القاهرة عام 1924م. تهدف إلى تشجيع هجرة أهالي غرب إفريقيا إلى السودان وذلك ضمن سياسة ترمي إلى إبعاد المصريين عن السودان.

ورغم أن تشجيع بريطانيا لهجرة أهالي غرب إفريقيا إلى السودان لسد النقص في مجال الاقتصاد الزراعي قد أتاحت مزيداً من التمازج البشري

السوداني الإفريقي، إلا أن هذه السياسة قد حرمت السودان في ذات الوقت من أن يصبح بوتقة حقيقية للتمازج ونموذجاً مبكراً للتكامل الاقتصادي والإنساني في القارة الإفريقية وقد جاء ذلك نتيجة لانتهاج سياسات من قبل بريطانيا قامت بموجبها بتطبيق الإجراءات التالية.

**أولاً : إبعاد المصريين عن السودان**

فقد أرادت بريطانيا إبعاد السيطرة المصرية على السودان في ظل الحكم الثنائي خاصة بعد ظهور الحركات السياسية التي تنادي بوحدة شعب وادي النيل في أوساط الاتحادات والجمعيات السياسية السودانية "جمعية الاتحاد السرية وجمعية اللواء الأبيض. حيث ظهرت هذه الشعارات في البداية كصدى للوعي السياسي والقومي الذي انتظم الدول العربية في مصر والعراق وفلسطين وسوريا والاردن والحجاز، كما أن هذه الشعارات قد جاءت انطلاقاً من مبادئ الكفاح المشترك ضد الاستعمار البريطاني في وادي النيل :

**مافيش تاني مصري سوداني**
**نحنا الكُل ولاد النيل**

ooo

**دا ود عمي ودا ضريب دمي**
**وأنت شنك طفيلي دخيل**

وبغض النظر عن دوافع واتجاهات السياسة المصرية نحو السودان ما بين مفهومي (الاتحاد) و (الاستقلال) والتي برزت صراعاتها فيما بعد حتى نال السودان استقلاله، ورغم نوايا مصر من خلال محاربة الاستعمار البريطاني في السودان، فإن هذه المعركة لم تكن قد حسمت بل قد أدت السياسات البريطانية والرامية لإبعاد المصريين عن السودان إلى إلغاء

احتمالات سياسية بديلة ربما كانت تؤدي إلى الهدف السياسي النبيل الذي يتجاوز كل الشكوك ويحقق شكلاً من أشكال التعايش والتكامل السياسي الاقتصادي والبشري المبكر بين طرفي وادي النيل بالشكل الذي كانت تقوم به هذه العلاقات في الماضي البعيد نحو وحدة وادي النيل والمتمثلة فيما كانت تسمى بحضارة وادي النيل.

## ثانيا: قانون المناطق المقفولة عام ١٩٢٢م

سعت بريطانيا لتطبيق هذه القوانين للفصل الإداري والثقافي ما بين الشق العربي المسلم في شمال ووسط السودان والشق الإفريقي في جنوبه، وبينما شدد المؤرخون السودانيون على أن هذه السياسة قد منعت تدفق الثقافة العربية الإسلامية إلى الجنوب، بما حرّم السودان من احتمالات الاندماج والتمازج والتكامل البشري والحضاري، فإن هذه السياسة قد حرمت الجنوبيين أنفسهم من التحرك إلى الشمال للعمل في المشاريع الزراعية في النيلين الأبيض والأزرق في وسط السودان، الأمر الذي كان سيحقق نموذجاً متقدماً لتجربة التكامل الاقتصادي المبكر ما بين الشمال والجنوب. وهو النموذج الأمثل لتحقيق الاندماج البشري وفق مصالح اقتصادية تؤدي بدورها إلى إخماد حالات الصدام والنزاع بين شمال وجنوب السودان وفي وقت مبكر. وذلك في ضوء فعالية (العامل الاقتصادي) القائم على المصلحة الاجتماعية والإنسانية المشتركة في اقتسام الثروة ثم السلطة السياسية، وعلى العكس فقد أدت السياسات البريطانية في تحويل مشاريع التنمية الاقتصادية في وسط السودان إلى شكل من أشكال (الفصل العرقي والعنصري) ما بين أجزاء الوطن الواحد. آخذين في الاعتبار التفاصيل الإدارية الأخرى التي اتخذتها الإدارة البريطانية، ليس في فصل وإبعاد العناصر العربية الشمالية عن الجنوب فحسب، ولكن عن طريق إبعاد

وترحيل العناصر الإفريقية المسلمة من أبناء دارفور وغرب إفريقيا عن الجنوب وحصرهم في وسط السودان وتكريس العزلة الاقتصادية والبشرية لإنسان الجنوب.

وإذا كنا قد تناولنا أثر ظاهرة الهجرة والتبادل الإنساني في إفريقيا كعامل من عوامل الاستقرار والسلام والتنمية والتقدم الحضاري. فإن هذه السياسات الاستعمارية لم تنفصل عن بعضها البعض، فإن سياسات الاستعمار البريطاني "الإداري" في منطقة وادي النيل في الحزام السوداني قد قابلتها وتزامنت معها سياسات الاستعمار "الثقافي" الفرنسي في منطقة غرب إفريقيا، وذلك من خلال سياسات الفصل والتجزئة والتقسيم القبلي والعرقي والديني بين المجتمعات السودانية التي كانت تضمها وتوحد فيما بينها حضارة واحدة. وقد تبدي ذلك من خلال الصراع الثقافي ما بين (الفرانكفون) و (الأنجلوفون) والقائم على أساس السيطرة على حدود إدارية تجمع في داخلها، قبائل ومجموعات اثنية متناقضة منعاً لاحتمالات توحد هذه المجموعات داخل حزام واحد مشترك تجمع بينه عناصر الوحدة الثقافية العربية الإسلامية الإفريقية التي تبلورت وتكرست منذ عدة قرون. الأمر الذي سنتناوله بالدراسة المفصلة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إننا إذ نشدد بأن حضارة الحزام السوداني قد تبلورت وتكرست منذ عدة قرون، فإننا نتخذ في ذلك منهجاً موضوعياً تدريجياً تدرج التاريخ نفسه، ولا نتجاوز في ذلك أو نقفز فوق حقيقة تاريخية واحدة وخلال عشرة قرون من الزمان تمتد من القرن الثامن إلى القرن الثامن عشر الميلادي. فالحضارات السودانية الإفريقية التي قامت بين غرب إفريقيا ووادي النيل على طول الحزام السوداني قد جاءت كسلسلة واحدة وكحلقات متتابعة من التدرج التاريخي والجغرافي ومنذ أن قامت الحضارات السودانية الإفريقية في غرب

إفريقيا كـامتداد للحضارات النوبية والإفريقـية في منطقة وادي النيل، وحيث قامت وكما ذكـرنا حضارة التكرور وغانا مباشرة بعد انهـيار الممالك النوبية الوثنية والمسـيحية في المقرة وعلوة وهجـرتها وارتحالها غـرباً، وقد جاء هذا التدرج التاريخي والجغرافي من الغرب إلى الشرق على النحو التالي :

| | |
|---|---|
| ● سقوط وانهيار وهجرة ممالك النوبة | 300م – 800م |
| ● قيام مملكة غانا | 800م – 1230م (في أقـصي الغرب) |
| ● سقوط مملكة غانا وقيام مملكة مالي | 1230م (في الوسط الغربي) |
| ● سـقوط مملـكة مالي وقـيـام مملكة سنغها. | 1230 م –1468م (في الوسط) |
| ● كانم وبرنو | (من القــرن الثــاني عـشــر الميلادي) (شرق غرب إفريقيا) |
| ● وداي ـ دارفور | (القرن الرابع عشر الميلادي) |
| ● باقرمي وودايـن | (من القـرن الخامــس عشـر) (الوسـط الشرقي) |
| ● مملكة سنار | (القرن السادس عشر) (شرقاً) (وسط السودان) |

ولعل في هذا الرسم الـبيـاني من (التـسلسل الـتاريخـي) ما بين قـيـام وسقوط ممالك الحزام السوداني. وفي هذا (التدرج الجغرافي) من الغرب إلى الشـرق ما يـؤكد عـوامل التـداخل والتـأثير والـتأثر مـا بين ممالك الحـزام السوداني الواحد، وكأن الأمر أشبه بسـباق التتابع كما أشـرنا، وفي هذا ما

يؤكد مرة أخـرى على أثر الهجرات والتـمازج الإنساني والتبـادل الحضاري والثقافي في تكوين ثقافة الحزام الســـوداني المشتـركة كما يمثلها قيام هذه الإمبراطوريات السودانية الإفريقية العظيمــــة.

ومنذ تتابع قيام هذه الإمبراطوريات كان المؤرخون والجغرافيون العرب هم أول من عرفهـا وعرّف بها. حيث تثـبت جميع المصادر التـاريخية أن المؤرخين العرب كانوا أول من أهتم بهذه الإمبراطوريات السودانيـة الإفريقية وقد كتبوا عنها منذ قيامها وتابعوا تطورها التاريخي وعلى النحو التالي أيضاً :

| | |
|---|---|
| ● بن عبد الحكم | 803م ـ 870م (فتح سودان المغرب) |
| ● اليعقوبي | 872م (غانة) |
| ● ابن حوقل | 900م (غانه، المسالك والممالك) |
| ● البكري | 1040–1094م (أحوال غـانه في المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب) |
| ● الإدريسي | 1154م (مملكة مالي) |
| ● ابن بطوطة | 1304م (مملكة مالي) |
| ● ابن خلدون | 1332م ـ 11406م (كـتــاب العــبـر، وديوان المبتدأ والخبر مالي، وسنغهاي) |
| ● القلقشندي | 1418م (صبح الأعـشى _عن سودان المغرب) |
| ● الحسن بن محمد الوزان | 1494 ـ 1552م (وصف إفريقـيا) (ليو الإفريقي) |

ثم أخذ عنهم شـعلة العلم المؤرخون من العلمـاء السودانيين الافـارقة من أمـــثـال احـــمـــد بابا التنبكتي 1553م –1625م. "ومـــحـــمـــود كـــعت

التنبكتي "صاحب تاريخ الفتاش عام 1570، والعلامة أحمد بن رنوة 1571_1583م ثم السعدي عام 1596_1655م، هذا في الوقت الذي لم يعرف فيه الأوربيون تاريخ إمبراطوريات المنطقة السودانية إلا في القرن الثامن عشر.

وليس أدل على ريادة الكتاب المؤرخين العرب في الكتابة عن الحزام السوداني من أن معظم التسميات الجغرافية والحضارية في تاريخ المنطقة السودانية الإفريقية ظلت وحتى يومنا هذا تحمل الأسماء والمصطلحات العربية، بما في ذلك اسم المنطقة الحضارية نفسها (السودان) إلى جانب المصطلحات الجغرافية كالصحاري SAHARA أو الصحراء كما أطلق علي هذه البلاد السودانية المجاورة لبلاد رمال الصحراء بلاد (الساحل) "SAHEL" إلى جانب الجمل العربي CAMEL أو سفينة الصحراء تيمناً بما أحدثه من تحول حضاري في المنطقة، وعلى مستوى التبادل التجاري والإنساني بين شعوب المنطقة شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً. كما أطلقوا اسم النيل على نهر النيجر من (النيلة) أو الزرقة في الماء (النيل الأزرق) وجاء ذلك مطابقاً لمعنى النيجر NIGER الأزرق أو الأسود، وكانوا من قبل قد أطلقوا على بلاد (كاجورا) اسم (غانه) بلاد الذهب وذلك في وصف ذهبها الأحمر الغاني، ولم تنحصر التسميات العربية في المعالم الحضارية والجغرافية بل تعدتها للدلالة على النواحي المدنية والعمرانية التي أدخلها التجار العرب والمسلمون على المنطقة بما في ذلك اسم المدينة EL MEDINA من المدنية. فالمدينة تطلق على العاصمة التجارية والسياسية. وقد جاء ذلك في وصف ابن بطوطة لغانا بأنها تنقسم إلى غانا (المدينة) حيث يقيم التجار المسلمون وغانا (الغابة) التي يقيم فيها الوثنيون. ولا زال اسم المدينة يطلق على الجزء المتحضر والمدني والعمراني من العواصم في غرب إفريقيا

وحتى يومنا هذا، كما في داكار عاصمة السنغال وأكبر مدن غرب إفريقيا. كما يطلق اسم الميناء "EL MINA" على المدن التجارية والعمـرانية الساحلية، التي تؤمها السفن للتجارة. كما احتفظـت معالمها هي الأخرى بالاسماء العربية مثل كلمـة المنارة أهم عـلامـات الميناء. وفـــي العـودة إلــى القــامـوس اللـغـوي الحـــضــاري فــــإن(المدينـــة) أو المدينة تدل عـلى الـ Civilization بينمـــا تعني(الغابة) التخلف الحضاري والانغلاق.

ولا يفوتـنا أن نذكر بأن زعـماء هذه الدول في غـرب إفريقيـا والذين هم زعماء حركة الإفريقانية وحركات التـحرر الإفريقية قد عادوا وبعد استقلال بلادهم إلى إطلاق أسماء الإمبراطوريات الإسلامية الإفريقية على دولهم كما فعل نكروما من تغيير أسم بلاده من الاسم الاستعماري (ساحل الذهب) إلى (غانا) وكمـا حدث نفـس الأمر بالنسـبة لتسـمية مـــالي الـتي أطلق عليهـا الاستعـمار اسم (السودان الفرنسي) وكـان ذلك اعترافاً بـمـا أنجزته هـذه الحضارة من تقدم ورقي ورفعـة شأن.

وهناك ظاهرة اجـتماعـية وحضــارية دلت على تأثير الحـضارة العـربية الإسلامـية على المنطقـة الإفريقيـة وهي ظاهرة تمسك المجمـوعات والقـبائل الإفريقـية التي أسهمت في بناء هذه الإمـبراطوريات بالانتماء إلــى الحضارة العربية الإسلامـية دلالة على تفوقها الحضاري، واعتـرافا بدورها في تنمية وترقية المجتمعات الإفريقية. وتتمثل هذه الظاهرة في ادعاء الانتساب للشرق العربي الإســلامي بل الانتســاب إلى بيت النبوة (كعــادة) معظم قـبائل هذه المنطقة.. فـيقول العـمري، بأن ملك التكرور والإشارة هنا إلى منســا موسى يدعى النسب إلى عبد الله بن صــالح بن الحسن بن على بن أبي طالب [63]. ويقول دولا فوس "De La Fosse" عن(موسى ديجيو) الذي حكم عرش مالي ما بين 1200م – 1218م أنه من سلالة بلال مؤذن الرسول وأن والده جاء

من بلاد الحجاز وأنه ولد في بلاد الماندنجو [64]. وحيث تدعى قبائل الماندجو نفسها والتي أسست دولة مالي أنها جاءت من الشرق، مع أن السعدي يؤكد ان أصلهم سودان [65]. والنسبة إلى البيت العلوي أمر مألوف لدى كثير من ملوك السودان وبينما أدعى ذلك جميع ملوك مالي وأرثى حكم غانا، نجد أن ملوك البرنو يدعون أنهم من سلالة "سيف بن يزن". وكذلك أهل مملكة كانم بينما يدعي ملوك دارفور النسب إلى العباسيين وبأنهم من سلالة قبائل عربية مهاجرة تنتسب إلى "أبي زيد الهلالي". ذلك في الوقت الذي يدعي فيه ملوك الفنج مؤسسي مملكة سنار الإسلامية الانتساب إلى الأمويين. كذلك في الوقت الذي تدعي فيه قبائل عديدة من غرب إفريقيا أنها قد وفدت من الشرق ويذكر (فإنسان مونتاي) أن وثائق قبائل الهوسا تؤكد أنهم جاءوا أصلا من وادي دجلة والفرات وأن لهم أصولا آشورية وبابلية قديمة ويؤكد (فإنسان مونتاى) ذلك بقوله إن قبائل الهوسا تدل تقاليدهم على أنهم أتوا من الشرق في القرن التاسع أو العاشر الميلادي [66]. إلا أن هنالك دلائل أخرى تشير إلى ارتباط الهوسا بوادي النيل ذلك أنهم سكنوا منطقة شمال نيجيريا عند ظهور الحديد. فيها، وأنهم كانوا في البداية قوما بدائيين يعبدون جبل الحديد كما تشير روايات أخري إلى علاقتهم بقبائل البيل "PEULE" كما ظهر ذلك مؤخراً في مرحلة جهاد البيل تحت زعامة (عثمان بن فودي). وأن قبائل البيل كما يرجح أنهم من العرق "الإثيوبي" "أي السوداني" أو النوبي"، وأنها كقبائل بدوية مهاجرة من الرعاة قد قدمت أصلا من شمال السودان الشرقي وإذ يقولون بأن عرق البيل يرجع للفراعنة ومما يؤكد أصلهم هذا أن من عاداتهم إجادة رمي السهام وأنهم أهل حرب [67].

وهكذا نجد أن القبائل الإفريقية الممتدة في الحزام السوداني من منطقة فوتا جالون السنغالية حتى تخوم النيل تدعي، إما أن أصلها من الشرق العربي الإسلامي، وأن بعضها يحرص على الادعاء بالانتساب إلى بيت النبوة، وأما أن أصلها يعود إلى الشرق بما يعني وادي النيل والحبشة. ولا تزال هذه الأصول مصدر خلاف بين العلماء منذ تكوين أول مملكة في غرب إفريقيا في غانا. فبينما يرى البعض أن حكام غانا الأوائل كانوا من البيض خلال القرن الثامن الميلادي، وأنهم من المهاجرين الساميين، يقول المسعودي بإن حكام غانا الأوائل جاءوا إليها من الحبشة (بلاد إثيوبيا) أو السودان النوبي وهم جنس به دماء عربية، وبينما يؤكد السعدي بأنهم كانوا بيضاً في الأصل واختلطوا بالسودان يرجح (محمود كعت) بأنهم ربما من بربر شمال إفريقيا الذين اختلطوا بالزنوج بحسب صلة البربر الأولي ببلاد غانا قبل وصول العرب. ويحدد بعض المؤرخين هذا الأصل بأنهم من شمال إفريقيا ومن منطقة برقة بصفة خاصة، وأنهم استقروا وسط مجموعة من الزنوج تتكلم لغة الماندي فاختلطت بالوطنيين من السوننكة حتى تغيرت ألوانهم بطول الزمن (68).

ورغم محاولة كل هذه القبائل الإفريقية التي كونت الإمبراطوريات السودانية الأولى ادعاء الانتساب إلى الشرق العربي الإسلامي بصفة خاصة، والشرق بصفة عامة، الأمر الذي يقف دليلاً على اعترافهم بالأثر الحضاري الشرقي، فإننا ننظر إلى كل هذه الروايات بعين الحذر، لأننا لا نود الانسياق وراء النظريات الغربية التي تروج إلي أن الحضارة إنما قدمت إلى إفريقيا من خارجها (Out of  Arica) كما أننا لا نود في ذات الوقت أن نتماشى مع ما يروجه دعاة الزنوجة في حركة الإفريقانية بأن هذه الهجرات قد اتخذت مفهوم الغزو (INVASION)  للحضارة الإفريقية الزنجية. لكن

من الثـابت أن ما تم من عـمليات الهـجرة والوفـود والتلقي، قد تم بـصورة إنسانيـة سلميـة خاصة مـا يتعلق بظاهرة الهـجرات والتبـادل داخل القارة الإفريقية ما بين شرقها وغـربها، ما بين الساميين والحاميين، ما بين النيليين وأهل الساحل، ذلك أن عـملية الاختـلاط البشري والإنساني والتـعارف بين الشـعوب والقـبائل داخل إفـريقيـا قد انتـجب لنا في النهـاية جنساً بشـرياً سودانيـا إفريقيـا واحدا أصبح مـؤهلا لإقامة أعظم وارقى نماذج الحـضارة الإفريقية على مر العصور.

ورغم هذه الحقائق الدامغة تاريخيا ومعرفيا ذهب بعض الكتاب والباحثين من أمثال (تشـانسلر وليامز) إلى وصف علاقة الاتصال العـربي بالافارقة بأنها تأتي في إطار مفـهوم الغزو "Invasion" وذلك في كتابه حول "تحطيم الحـضـارة السـوداء" حين ذكـر بأنه "ولما كـان العـرب والبـربر والطوارق يسيـطرون على النقاط التـجارية الهـامة في الصـحراء فقـد قامـوا بتكوين دويلات صحراوية قـامت بالإغارة على المدن والممالك الإفريقـية السوداء فلم يكن أمـام الملوك الأفـارقة من السـود سـوى اعتناق الإسـلام وأن بيـرامندا (Baranmindah) أول ملك لمالي والذي اعتنـق الإسـلام قد أجبر الملوك بعده على الدخول فـي الإسـلام. وأن (منسا موسى) أو(كـانان موسى) عظيم مالي قد اعـتنق الإسلام مدفوعـا بطموحاته الشخصـية وأنه ذهب في رحلة حجه المشهورة كي يصـبح معروفاً لدى العالم. وأن (سنى علي) أعظم ملوك سنغهاي أصبح مسلماً اسميا لا فعليا [69].

ويبدو من كل ذلك أنه اجتهاد ضار يرمي إلى تفسـير الحضارة الإفريقية تفسيراً عنصرياً. وفي باديء الأمر فإن مفهوم الغزو بمعناه العسكري لم يكن قـائماً أو واردا أصـلا في العـلاقة مـا بين الحضـارة العـربية الإسـلاميـة والحضارة الإفـريقية أو في علاقة الملوك العـظام بالإسلام. إذ أن ملوك غانا

ومالي وسنغهاي لم يدخلوا الإسلام على يد غزاة بل وردت حصص إسلامهم في جميع كتب التاريخ وهي معروفة. فقد ذكر البكري عدة مرات أن ملك غانا قد دخل الإسلام بتأثير ضيف عنده من المسلمين وبالحسنى وأنه قد صح إسلامه بينما ظل أهل مملكته على دين الشرك فوسموا ملكهم بالمسلماني (70). وأن أهل غانا لم يدخلوا الإسلام حين دخلها المرابطون عام 1076 م. بل دخل الإسلام بلادهم منذ عام 1040م، حين اعتنق ملكهم (وارجابي) الإسلام وطرد السحرة وأمر بكسر الدكاكر (الأصنام). وانتقل إلى دين (التوحيد) بينما ظل أهل مملكته على دين الوثنية حتى دخلوا الإسلام تدريجيا وقبل وصول المرابطين. وقد ذكر المؤرخون العرب ومن بينهم البكري عن مملكة غانه أن بلاد (كوغه) وفي تلك المرحلة كان أهلها مسلمون وحولها مشركون، وأن مدينة (سلي) أو (سيلا) كانت مسلمة بينما أن جارتها (قلنبو) كانت على دين الشرك (71). وفي هذه الروايات ما يدل على أن الإسلام قد بدأ انتشاره بصورة سلمية بين ملوك هذه الممالك، كما يدل ذلك على أن المسلمين لم يفرضوا الإسلام فرضا على بقية الأهالي في تلك الممالك، ولم يستخدموا حد السيف في نشر الإسلام داخل الممالك الإفريقية، الأمر الذي يستبعد مفهوم الغزو الذي تحدث عنه (تشانسلر وليامز). أما عن سقوط هذه الممالك الإسلامية وقيام ممالك إسلامية أخرى فإنه لم يتم على أيدي العرب المسلمين، حيث أن سقوط مملكتي غانا ومالي قد تم على أيدي الملوك الأفارقة أنفسهم. فقد سقطت مملكة غانا أثر الحرب التي نشبت بين (سونجاتا) Sundjata، وملك غانا(سوما نقورو ) SUMAN (GRU) فى معركة كيرينا KIRINA عام 1230م. كما أن مملكة مالي قد سقطت على يد سنى على في عام 1468م باحتلاله لتمبكتو وإقامة مملكة سنغهاي (72) كما اعترف بذلك(تشانسلر وليامز) نفسه.

وعندما دخل المرابطون كومبي صالح عاصمة غانا في عام 1076م، ذكر وليامز بأن المسلمين قاموا بتحطيم مدينة (كومبي) كمدينة إفريقية بينما تفادى ذكر اسمها كاملا (كومبي صالح) لأن في اسم (صالح) ما يدل على أنها كانت مدينة إسلامية، فأشار قائلا : (73) The Destruction of The capital By Muslims.. فالمدينة كما وصفها البكري عندما زارها عام 960م، كانت مدينة إسلامية وقد فات على (ويليامز) كيف يجوز تحطيم مدينة إسلامية على يد المسلمين. وكما هو معروف فإن تحطيم غانا وعاصمتها "كومبي صالح" يعود لأسباب جغرافية ومناخية قبل أن يدخلها المرابطون وذلك بسبب الجفاف وزحف الصحراء والعواصف الرميلة وفقر التربة من جراء التعرية وبالتالي ضعف الموارد، وقلة الغذاء، مما أدي إلى تحويل طرق التجارة عنها إلى (أدغست) "وولاته" في الشمال. وقد أدي العامل التجاري والاقتصادي والسياسي إلى وجود ملك ضعيف على رأس المملكة. وقد حدثت نفس الأسباب بالنسبة لمملكة مالي من بعدها، إذ يحدثنا التاريخ بأن ملك مالي قد دخل الإسلام عندما جفت بلاده وأصابها القحط فطلب السقيا من شيخ مسلم كان ينزل ضيفاً عليه، فصلى به صلاة الاستسقاء فعم المطر بلاده. وبسبب انهيار مملكة غانا لهذه الأسباب احتلها المرابطون واتخذوا عاصمتها (كومبي صالح) قاعدة ينطلقون منها نحو مناطق الذهب في الجنوب وذلك في دائرة التنافس الاقتصادي والتجاري. وليس كما أشار (وليامز)، بأن ملوك هذه الممالك قد اعتنقوا الإسلام خوفاً أو طمعاً في مكاسب ذاتية أو شخصية. إذ يشهد التاريخ بأن هؤلاء الملوك الأفارقة قد شيدوا صروحاً لأعظم الحضارات في إفريقيا، فعندما حمل (منسا موسى) معه ذهب العالم في طريق رحلته إلى الأراضي المقدسة، لم يفعل ذلك ليشهد العالم على عظمته الشخصية، بل ليشهد على عظمة

الحضــارة الإفريقــية. وقــد جاء ذلك في وقت كــانت فيــه أوروبا غارقــة في ظلمــات العصور الــوسطى وغارقــة في دماء حروب المــائة عام. فإن مــنسا موسى كان نموذجــاً للمثقف الإفريقي المسلم الذي أجاد اللغة العــربية وحفظ القرآن واغــتني أكبــر مكتبــات العالم الإســلامي، وشيــد في القاهرة مــركز الإشعــاع الثقافي الإســلامي والعربي المدارس والمعاهد والأورقــة. وكذلك لا يعقل أن يكون (سنى على) مسلماً أسمياً لا فعليا، وهو الذي شيدت في عهده جامعة (سونكري) في تمبكتو. كأول جامعة إفريقية تضاهي مراكز العلم في فاس والزيتونة والقيــروان والأزهر. وهو الذي جعل تجارة الكتب في تمبكتو أكثر رواجــاً من تجارة الذهــب، وكيف يصبح ملوك وأمراء مــالي وسنغهاي مســلمين اسمــيا لا فعــليا وقــد حدثنا (ابن بطوطة) لدى زياراته إلى "فــربــا ســليــمــان" أحد أمــراء مــالي أنه وجــد في مكتــبــته كــتــاب المدهش لأبن الجوزي؟(74) .فإن مــا كان يحــدث من تطور علمي وثقافي في هــذه الممالك السودانيــة كان جزءاً لا يــنفصل عن التطور والتقــدم الحضــاري في القارة الإفريقية، وإن هذه النهضة العلمية والثقافية، قد تدرجت في تقدمها وتفوقها وفق خطوات تاريخية متدرجة وثابتــة في مسارها الحضاري. فكلما ازدادت هذه الثقافة رسوخا وتقدما أحرزت القــارة الإفريقية خطوة متقدمة في سلم الحضارة. فــإن غانا لم تزدهر ثقافــيا وحضاريا ازدهار مــالي. وإن مالي لم يكن شعبــها أكثر ذكــاءاً ورخاءاً وإنتاجاً ومــعرفة كشعب الســنغهاي، والذي مزج فيه التطور التــاريخي من دماء الثقافة والفكر والمعرفــة النابعة من عمق أواصر الاتصال والتبادل الإنساني والثقافي والحضاري بين العرب المسلمين والأفــارقة. كــما أنــنا لا نستطيع التــحــدث عن تناول شــعوب هذه المنطقــة السودانيــة للثقافــة الإسلاميــة تناولاً قسرياً أو سطحــياً إذ تشهــد الخريطة الثقــافية الإفــريقيــة بأن شعوب هذه المنطقــة السودانية والــتي نشأت فيــها

الحضارة الإسلامية الإفريقية من السنغال والنيجر حتى بحيرة تشاد ووادي النيل، تفوق في نسبة انتمائها إلى الإسلام سائر شعوب بلاد الشرق العربي والإسلامي، بما في ذلك سودان وادي النيل. يأتي ذلك كله نتيجة لأن الاتصال الحضاري الإسلامي الإفريقي لم يتم وفق مفهوم الغزو بل تم هذا الاتصال وفق الأسلوب الإنساني السلمي الذي تحكمه علاقات التبادل التجاري في بادئ الأمر. فإن المسلمين في إفريقيا لم يمارسوا اضطهاداً في حق أهل الذمة لإرغامهم على دخول الإسلام كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك استرشاداً بالمبدأ الإسلامي (لا إكراه في الدين). وقد فسر لنا (الكونت دى كاسترى) ذلك في كتابه "الإسلام خواطر وسوانح" ص (39 40_) بأن الإسلام في إفريقيا لم يكن له دعاة مخصصون يقومون بالدعوة له كما في المسيحية. ولذلك يظل التساؤل قائماً عن سر الانتشار السريع للإسلام بين الشعوب الإفريقية. إذ يقول :

فقد شاهدنا الملك شارلمان يصطحب معه على الدوام في حروبه ركبا من القسس والرهبان ليباشروا فتح الضمائر والقلوب بينما يكون هو قد فتح بجيوشه. ولم نعلم للإسلام رسلا وأحباراً وراء الجيوش فلم يكره أحد عليه بالسيف ولا باللسان (75) .

ولعل من أبرز النماذج الحضارية والدبلوماسية الراقية لأسلوب الاتصال العربي الإفريقي ما تم توقيعه من معاهدة بين العرب والنوبة والتي عرفت بالبقط "EL Pacte" والتي عقدت بين (قيلدورث) ملك النوبة وعبد الله بن أبي السرح. فهناك جملة أسباب اقتصادية واجتماعية دفعت بالقبائل العربية للهجرة إلى السودان وذلك بسبب الاضطهاد الذي حدث لهذه القبائل، فاضطرت للنزوح والانزواء في منطقة صعيد مصر حيث لم تتلاءم اجتماعيا مع الواقع الحضاري والاجتماعي الزراعي في الريف المصري،

نسبة لطبيعتها البدوية، فهاجرت جنوباً إلى بلاد النوبة بحثاً عن التجارة والمرعي. خاصة وأن الإخشيديين قد حاولوا من قبل تجنيد هؤلاء الأعراب لحرب النوبة، لكنهم آثروا الهجرة على الغزو العسكري. وعندما استعانت الدولة في مصر في العهدين الطولونى والإخشيدي بجنود من الفرس والأتراك والبربر، لم يعد هناك سبيل لهذه القبائل البدوية العربية سوى التدفق نحو بلاد النوبة، وبذلك فقد بدأ تعايش العرب السلمي مع النوبة قبل حرب عبد الله بن أبي السرح حيث كانت هذه القبائل وبمرور الزمن قد تأفرقت وكست الوانهم السمرة بينما مالت ألون القبائل النوبية المحلية إلى البياض، بما أدي إلى ظهور قبائل شمال السودان ذات الأصل العربي النوبي مثل الكنوز والسكوت والمحس والدناقلة، بينما سادت اللغة النوبية اللسان العربي فيذكر "المقريزى" في خططه أن طائفة من المسلمين كانت تسكن بمحلة يقال له (بلاق) لا يكاد أحدهم يفصح باللغة العربية (76).

وعندما بدأ عبد الله بن أبي السرح حربه مع عظيم النوبة، (قيلدروث) طلب ملك النوبة الصلح ليس لضعف منه فقد قاتل النوبة العرب قتالا شديداً ولكن لحاجات اقتصادية ودينية في المقام الأول فقد كان النوبة في حاجة للعرب الذين يحتلون بلاداً بها كنيستهم الأم في الإسكندرية، وأرادوا وقف القتال تحقيقاً للتعايش الديني الذي اتضح من تفاصيل بنود المعاهدة في الاعتراف المتبادل بين الأديان. أما من الناحية الاقتصادية فقد جاءت بنود المعاهدة متكافئة فأصبحت بمثابة عملية للتبادل التجاري السلمي فيقوم النوبة بتقديم عناصر بشرية خاصة وأن المسلمين قد شهدوا للنوبة بالمهارة في القتال ورمى السهام "رماة الحدق" وبالمقابل يقوم المسلمون بسد حاجات النوبة من الغذاء وهي عبارة عن ألف إردب من الغلال كما يهادي السفراء بثلاثمائة أردب أخرى. كما يبعث لهم المسلمون بسلع تجارية أخرى

حيث ضمت القائمة السلعية الأقمشة والعدس ويذهب بعض المؤرخين إلى أن القائمة السلعية من جانب النوبة كانت تضم الخمور وتم حذفها من نصوص الاتفاقية، وقد أشارت المعاهدة إلى تبادل السفراء أو تبادل التمثيل الدبلوماسي والذي يدل بمفهوم عصرنا الحديث على نبذ الحرب واللجوء إلى التفاهم والتعايش وتبادل المصالح خاصة وأن المعاهدة قد اشتملت على كل البنود الدالة على هذه المعاني.

وفي هذا الخصوص اشتملت الاتفاقية على بنود قنصلية خاصة بالأفراد والممتلكات لحفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون في دنقلا وكنسه، وإسراجه، والحفاظ على سلامة المصلين وتضمنت الاتفاقية رسم "الحدود" وتحديدها من أرض(أسوان) إلى ارض (علوة) والالتزام بسياسة "حسن الجوار" جعل لكم أمانا وهدنة جارية بينهم وبين المسلمين فمن جاورهم من أهل صعيد مصر". كما تضمنت الاتفاقية مبدأ "عدم الاعتداء" "وعدم التدخل في الشئون الداخلية" بل ونصت نصا صريحا على استبعاد كل نوايا لمفهوم الغزو "ألا نؤذيكم ولا ننصب لكم حربا ولا نغزوكم" كما ونصت المعاهدة بأن دخول العرب أرض النوبة ليس غرضه استعماراً استيطانياً بل أن يدخلوا بلاد النوبة (عابرين غير مقيمين) بما يشبه اتفاقية العبور (الترانزيت) في الاتفاقيات الحديثة. وقد توجت المعاهدة كل مبادئ العلاقات السلمية بمبدأ التعايش والتسامح الديني وذلك من خلال "تبادل الاعتراف الديني" فقد جاء في المعاهدة : "علينا بذلك عهد الله وميثاقه وذمته، وذمة رسوله محمد r ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذمة المسيح وذمة الحواريين وذمة من تعظمونه من أهل دينكم وملتكم والله الشاهد بيننا وبينكم على ذلك" (77).

وبذلك فقد جاء تدفق العرب ودخولهم أرض النوبة بالسودان وبصفة قانونية ودبلوماسية لأول مرة على هدي مبادئ هذه المعاهدة التي تحمل كل

معاني التعـايش السلمي وتبادل المصالح التجارية والثقافـية والإنسانية، بما سمـحت بمزيد من الاندماج البشري الـعربي الإفريقي. فإن شـهادة الله في المعاهـدة قد جعلـت التقاء الـطرفين هنا على مبـدأ (التوحـيد) والاعـتراف المتبادل كمـا في الأعراف الدبلوماسية كـما ورد في الآية الكريمة "وجعلناكم شعـوبا وقبائل لتـعارفوا"، والرأي عندي هنا، والله أعلم، أن "التـعارف" في كلمة (لتـعّـارفوا) مع تاء المفـاعلة وتشديدها إنما تحـمل معنى (الاعـتراف) Recognition وليس (المعـرفة) أي أن يعـترف بـعضكم ببـعض وليس أن يعرف بعضـكم بعضا لأن التعبـير القرآني يحمل هنا شكلا مـن العلاقة بين طرفين.

وهكذا أصبـحت معاهـدة البقط بمثابة مـيثاق للتـعاون العـربي الإفريقي الأول. ولنا أن نذكر هنا ومصـدقا لنوايا العرب في دخولهم للبلاد الإفـريقية فإن العرب ولدي دخولهم السودان لم يأتوا كـدولة استعمارية، فلم يكن ذلك هدفهم ولم يكونوا على استـعداد أو تأهيل لإقامة كيان سيـاسي عربي، فقد فتـحت لهم معاهدة البقط الأرض السـودانية لينتشـروا فيها بحـثا عن الكلأ والمرعى، وأن يستقروا حيث تستـقر القبائل البدوية والرعوية الآن في بادية السودان، بعيداً عن السلطة السياسـية المركزية. فمنذ بداية تدفق العرب على السودان مرت أكثر من ثمانية قرون حتى قامت أول مملكة سودانية إسلامية في سنار تشارك في حكمهـا القبائل العربية التي صـعدت إلى عرش السلطة في منطقـة النوبة السودانيـة في الشمـال حين صعدت نتـيجـة لاندماجـها وتزاوجها مع القبائل النوبية، وقـد تولت العرش عن طريق التصاهر كما هي عادة النوبة في توريث إبن الأخت وكما حدث لحكم بني الكنز عام 1006م.

وبذات القدر وبنفس الصورة تم تطبيق النموذج نفسه في لقاء العرب مع الأفارقة البـربر في شمال وشمال غرب إفـريقيا فقد عقـد العرب عام 730م

مـعاهدة مع البـربر تقوم على مـباديً الـتصـالح السلمي. وقد طلب العـرب بموجب هذه الاتفاقـية ان يقدم لهم البربر أثني عـشر ألف محارب لينـضموا إلى الجيوش الإسـلامية بما عرف به البربر من البأس والقـوة. وبالفعل فمن هؤلاء البربر تكونت الجيوش الإسلامية التي أبحـرت من إفريقيا إلى أسبانيا وأن قادة البـربر العسكريين من أمثـال طارق بن زياد هم الذين اهتزت تحت أقدامهم عروش أوروبا.

ومن ثم توالى تدفق القـبائل العربيـة إلى داخل إفريقيـا فمن وادي النيل شـرقاً وشـمال إفـريقيـا شمـالا تدفقـوا نحـو مناطق كردفـان ثم واصلوا نـزوحهم نحـو بحيرة تشاد في أوائل القـرن السادس عشر حتـى أصبحت مناطق دارفـور ووداى وكـانم وبرنو تمثل حلقـة الوصل بين طرفي الحـزام السـوداني شرقـا وغرباً، فـأسهـمت هذه القـبائل في إنشـاء إمبـراطوريات سـودانية إفـريقيـة في كل هذه المناطق بفـعل التمـازج البشـري والثقـافي والحضـاري، وبحيث أصبح من العـسير الـفصل بين ما هو عـربي وما هو إفـريقي داخل منطقـة الحزام الـسوداني. هكذا ومـع هذه الرحلة في تاريخ الاتصالات العربيـة الإفريقية نجد أن هذه الرحلة قد بدأت مع تحـول التجار العرب والمسلمين من مـدن ولاته وسجلمـاسة إلى الملوك الأفارقـة يعينونهم على الكتابة والترجمة والحساب وحفظ السجلات، حتى بلغ التطور في مالي وسنغهاي وكانم وبرنو شأواً بعيداً في سلم الحضارة الإنسانية، خاصة وأن بلاد السودان في غرب القارة لم تعرف من قبل مثل هذا الاتصال بحضارات سابقة كـالحضارات الإغريقيـة والرومانية والبيزنطيـة. لقد تعلم أهالي غرب إفريقيا من المجموعات القبلية المهاجرة من وادي النيل معارف لم يألفوها من قبل، خاصة في فنون الزراعة وأدواتها وأساليبها فتحولوا من زراعة الغلات التي تكفي قـوتهم اليـومي إلى زراعة القطن والنيـلة. وبفضل زراعـة القطن

والنيلة عرفوا أساليب نسج الأقمشة كما عرفوا البناء بالآجر بدلاً عن اللبن والقش، فبنيت منازلهم من الحجر والكلس كما شاهدها (ليو الإفريقي) في تومبكتو. وقد بنيت المساكن في (جنى) على يد رجل عربي يدعى المعلم (إدريس) وهو الذي علم أهل (جني) زخرفة منازلهم على النمط المغربي الإسلامي الإفريقي أو الطراز السوداني "Sudanic Type". وقد ذكر عن القصر الذي يسكنه ملك غانا عام 1153م بأنه قد أوثق بنيانه وأحكم إتقانه وزينت مساكنه بضروب من النقوشات والدهان وشمسيات الزجاج، وقد ذكر كذلك بأن ملوك (جنى) عاصمة العلم والمعرفة (الإسلامية) مثل الزعيم (كنبر) كانوا يهدمون قصورهم ويتبارون في تشييد المساجد مكانها[78].

ولقد علم العرب الأفارقة أساليب الكتابة والترجمة وطوروا اللغات الإفريقية بل كتبوها ولأول مرة بالحروف العربية، وخرج من بينهم العلماء الأفذاذ أمثال أحمد بابا، أستاذ جامع الشرفاء بمراكش، العالم الذي حوت مكتبته نفائس الكتب، فإن الكتب التي نهبت منها وحدها بلغت أكثر من ألف وستمائة سفر أثناء فتح المنصور الذهبي لمدينة تمبكتو في عام 1541م. والعالم أحمد بن عمر بن محمد آقيت الذي ألف نحواً من ستمائة مجلداً، وقد كان يدرس العلم في جامعة (سونكرى) والتي فاقت ما حولها من مراكز الإشعاع الثقافي في القيروان وجامعها الكبير وجامع القرويين في فاس، وجامع الكتيبة في مراكش، ومسجد بومدين والجامع الكبير في تلسمان، وتطوان الاندلسية الطراز. وطنجة، وقلعة بنى حماد في الرباط. فقد ذكر (السعدى) أن فقيها يدعى عبد الرحمن التميمي جاء من الحجاز بصحبة منسا موسى سلطان مالي عند عودته من رحلة الحج فأقام في تمبكتو زمناً ولما رأى أن رجالها يتقدمون عليه في العلم غادرها إلى فاس للاستزادة في

المعرفة [79]. ولم تكن مناهج جـامعة سونـكرى في تمبكتو محـصورة في العلوم الإسلامـية بل كانت هناك الفلسـفة والهندسة والطب وعلم الصـيدلة ومختـبراته في طب التداوي بالأعشاب، ولا زالت المؤلـفات والوثائق العديدة المدفونة في بقـايا معـاهد تمبكتو تحمل المـزيد من الأسرار. وكان الأفـارقة الأوائل من الوثنيين قـد تعلموا من العـرب والمسلمين نبـذ التقالـيد المتخـلفة إنسانياً كالسحـر والعرى والوحشية والإباحية وآكل الميتـة، كما تعلموا عنهم عـادات حضـارية جديدة كـالنظافة بـالاغتـسال والسـواك. إلى جانب نبـذ الأخـلاق الذمـيمـة والتي ارتبطت جمـيعـها بالعـهود الوثنيـة، ورغم إدراك المؤرخين أن الإنسان وبانتقـاله من (الوثنية) ما قبل الحضـارة، إلى حضارة (التوحـيد)، قد قفـز قفزة بعيـدة في سلم الحضارة الإنسـانية إلا أن هؤلاء المؤرخين لا زالو يروجون إلى أن حضارة الأجـداد الوثنيين بكل وجوهها من الأقنعة والسحر والعرى هي حضارة أفـريقيا الأم الأصيلة، فلا يتحدثون إلا عن حضارات بنين (داهومي) و"الاشانتـي"، و"الإيبو". وليس في تعمدهم تجاوز الحـضارة الأفريـقية في الحـزام السوداني مـجرد تجاوز لحـضارة الإسلام في هذه المنطقـة، بل أنهم يقصدون قبل كل شـيء ترسـيخ قناعاتهم بأن إفريقـيا تظل قارة مظلمـة وبلا تاريخ، وأن نور الحضـارة لم يدخلها إلا مع المشاعل التي حملهـا الرجل الأبيض مع جيوش الاستعمار والتـبشير في القـرن الثامن عـشـر الميلادي. ومن خـلال أحداث هـذه الفجـوة أو الثغـرة الحضـارية استطاعت سياسـات الاستعمـار الثقافي ملء الفـراغ بما يسمى بالثقافـة الفرانكفونية في الجـزء الغربي من الحزام السودانـي وذلك كبديل لثقافة وحضارة الحزام السوداني الإفريقية، ومن ضمن سياسات الاستيعاب الثقافـي لمحو الحضارة الإفريقية من الذاكرة الإفريقية الدعوة إلي ما يسمى بالفـرنسة "Francite" عن طريق إحـلال اللغة الفـرنسـية، ليس مكان اللغـة

العربية وحسب، ولكن مكان اللهجات واللغات الوطنية المحلية والتي كتبت في البداية بالأحرف العربية كلغة الهوسا. بينما كانت الثقافة العربية قد تعاملت مع هذه اللهجات واللغات في إطارها المحلي الموروث. ويبدو ذلك واضحاً الآن من خلال التحويرات في أسماء الأشخاص والتي تحمل في معناها البعدين العربي الإسلامي والموروث المحلي في ذات الوقت. بينما يحتفظ الاسم بلقب وانتماء القبيلة الإفريقية اعترافا بالتمازج بين الثقافة المكتسبة عبر القرون والمورث الإفريقي الأصيل بأبعاده الثقافية والحضارية. وقد شملت محاولات الاستيعاب الثقافي للحضارة الإفريقية الإسلامية في المنطقة، اللجوء إلى ترجمة القرآن باللغة الفرنسية لإدراكهم بأن في وسعهم وبصفة مرحلية محو ما في (اللسان) ولكن من الصعوبة بمكان محو ما في (الوجدان) والذي يتمثل في (الإيمان) على ان تؤدي عملية إزالة اللسان العربي – (لغة الكتاب والسنة) إلى إحداث تباعد بين(اللغة) و(الفكر) كما أن ضياع اللغة العربية قد أدى بدوره وبالفعل إلى ضياع المخطوطات العربية والإسلامية كما حدث في تمبكتو، بينما ظلت بقية المخطوطات والوثائق مدفونة تحت تراب المعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء (IFAN) في داكار. وقيل أن هناك آلاف المخطوطات التي لم تمسها يد الباحثين حتى الآن، وإلى جانب المخطوطات التي سرقت أو حرقت أو تم الاحتفاظ بها في متاحف أوربا لا يبقى من ثقافة الحضارة الإفريقية سوى الأقنعة وأصنام الحضارة الوثنية. ولتظل أدوات الحضارة الإفريقية مجرد أدوات للزينة والتسلية والسياحة للإنسان الأوربي في متاحف باريس ولندن وبرلين.

وتجيء كل هذه السياسات لتصب في خانة التجزئة والتقسيم التي طبقها الاستعمار في مؤتمر برلين ما بين إفريقيا العربية المسلمة وإفريقيا الزنجية المسيحية، ولعل من أبرز مظاهر هذه التجزئة طرح مفاهيم تصور للإفريقي

المسلم بأن الإسـلام الـذي يعـتنقـه ويمارسـه إنما هو "Islam Noir" إسلام إفريقي زنجي (الإسلام السوداني) والذي يـختلف عن الإسلام الذي يمارسه العرب البـيض في الشرق الأوسط أو الشرق الأقـصى، وتحاول النظرية من جديـد تكريس سياسـة الفصل بين العرب والأفارقة ثقافـيا وحضاريا، وهي امتداد لمحاولات محو وحدة الحـضارة الإفريقية في الحزام السوداني والتي تكرست عبر القرون. وهذا ما نحاول معـالجته في الفصل التالي من الكتاب.. فيما يسمى "بالإسلام الإفريقي "أو "الإسلام السوداني "، (L_slam Noir).





مسطورات

MUSTORAT

# المراجــــع

(1) Yousuf Fadl, Hassan And - Paul Doornbo The Central Bilad -As Soudan P.P2

(2) J.S Triningham - A history of Islam in west Africa London - Glasgow. 1962 - P.P 34

(3) Yousuf Fadl Hassan -The Central Bilad-As-Sudan P.P (4)

(4) الدكتور عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بإفريقية الغربية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة 1969م ص (8).

(5) نقولا زيادة، "إفـريقيـات" دراسات في المغرب الـعربي والسودان الغـربي مؤســسة رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1991م، ص (326).

(6) المرجع نفسه. نقولا زيادة، ص (340)

(7) عبد الرحمن إبن خلدون المغربـي، (مقـدمة إبن خلـدون)، الجزء الأول من كتاب العبر وديـوان المبـتدأ والخبر، الطبعـة الرابعــــة، دار إحـياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ص (53)

(8) المرجع نفسه من ص (53) إلى ص (75)

(9) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بافريقيا الغربية، ص (12)

(10) بـاذل ديفدسن، إفريقـيا تحت أضواء جـديـدة، "Africa Rediscovered" الترجمة العربية - جمال محمد أحمد، ص (104)

(11) تاريخ إفريقيا العام ج (1)، اليونسكو ص (287)

(12) مرجع نفسه ص ,323

(13) ج.. لكلان، بحث - حول إمبراطورية كوش نباتا ومروي، كتاب تاريخ إفريقيا العام ج(1) اليونسكو - ص (298)

(14) بأذل ديفــدســون "Davidson .B"، إفــريقـــيـا تحت أضــواء جـديدة، تـرجـمـة جمال.م.أحمد. ص (95)

(15) و.هـ. أ. بليك، بحث _ تاريخ إفريقيا العام مجلد (1) ص (8)

(16) ج. لكلان، إمبـراطورية كوش ونبـاتا ومروي، كـتاب تاريخ إفـريقيـا العام ج (1)، اليونسكو - ص (298)

(17) جيهـان ديزنلج بحث البربر الاصليين – الفصل (17) ص (433) من كتاب إفـريقيا العام _ اليونسكو.
(18) مرجع نفسه، (436).
(19) CH .Williams The Destruction of Black civilization P.P 208. 19.
(20) د. زهير عبـد الحسين مهدي / جمهـورية السنغال – دراسة رقم (38) / سـلسلة الدراسـات الإفريقية لمعـهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، الجـامعـة المستنصرية. ص (12)
(21) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (22).
(22) د. إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسـلاميـة، دراسات في التاريخ القومي الإفريقي، ص(30)
(23) M .Shinnie - Ancient African Kingdoms London 1965 P.P 45

(24) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحيـاة العرب في إمبراطورية كانم وبرنو – القاهرة 1976م مطبعة الحلي، ص (29)
(25) CH .Williams The Destruction of Black Civiliazation P.P211 .
(26) د. إبراهيم طرخـان، إمبراطوريـة غانا الإسـلامـية – ص (29)، نقـلاً عمـا جاء في المغرب – البكري ص (197).
(27) CH .Williams The Destruction of Black Civilization P.P (208)
(28) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (72).
(29) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، ص (74 – 75)
(30) إبن بطوطة، تحفة النظار ج (4)، ص (419).
(31) مرجع نفسه ص (417).
(32) تاريخ إفريقيا العام – اليونسكو، كوش نبتا ومروي، ص (307).
(33) د. إبراهيم طرخان، مملكة برنو الإسلامية عن كتاب:
Monteille Les Empires Du Mali P.P(29- 60)Palmer cit .P.P210–209 .
(34) عبدالقادر زبادية، مملكة سنغهاي الإسلامية في عهد الأسقيين، الجزائر 1971، ص 137 (نقلاً عن البكرى في المغرب).
(35) CH.Williams The Destruction of Black Civlization P.P208 .
(36) د. يوسف فضل حسن، في تحقيق كتاب طبقات ود ضيف الله، ص (190).
(37) العمري، مسالك الأبصار – ج (2) ف (3)، ص (507).
(38) د. إبراهيم طرخان، مملكة البرنو الإسلامية، عن (P 185.Gouilly) P
(39) إبراهيم طرخان، مملكة مالي الإسلامية، ص (69).
(40) فانسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، الترجمة العربية ص (131).
(41) مرجع نفسه – نفس الصفحة (131).

(42) إبراهيم صـالح بن يونس، تاريخ الإسـلام وحيـاة العرب في إمـبراطورية كـانم - برنو، 1976م ص (23)، مطبعة الجلي - القاهرة.
(43) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بغرب إفريقيا، ص 50-,51

(44) CH .Williams The Destruction of Black Civilization P.P189- 189 .

(45) CH .Williams Same Ref P.P (192).

(46) شهـاب الدين أبو عبـد الله ياقوت بن عبـد الله الحمـوى، معجم الـبلدان - بيروت 1955م، ص (38).

(47) مصطفي مـحمـد مسعـد، المكتبة السـودانية العربيـة - (الطبعـة الأولي) القاهرة 1972، (211)

(48) Intell - 38/3/5 .Mac Michel H.A .Notes on The Tribes of Darfu

(49) (محمد بيللـو) (إنفاق الميسور)، استفدت في هذه التـعريفات الواردة من (46) إلى
(49) من بحث قدمه : محمد مـصطفي أبو القاسم، بعنوان "هجرات التكارير واستيطانهم ببلاد السودان الـشرقي" لنيل رسالة الماجسـتير. من شعبـة التاريخ _ جامعـة الخرطوم 1990، المقدمة. ص (4)..

(50) البحث نفسه - (أعلاه) - المقدمة - ص (5)

(51) إبراهيم صـالح بن يونس "عن المغـرب لـلبكري"، الإسـلام وحـيـاة العـرب في إمبراطورية كانم - برنو، مطبعة الحلبي - القاهرة 1976م، ص (321).

(52) كتاب الطبقات، محمد ود ضيف الله ص (105)

(53) المرجع نفسه، ص (79).

(54) المرجع نفسه، ص 73 -74

(55) المرجع نفسه ص (190).

(56) المرجع نفسه. ص (105).

(57) يوسف فضل حسن، تحقيق كتاب طبقات ود ضيف الله ص (74).

(58) G.Ayoub Balamon " Peoples and Economics in the Sudan "1884-1956 Center for Population Studies Harvard University 1981 P.P(169)

(59) Same Ref .P.P (158)

(60) Same Ref P.P(127)

(61) Sam Ref P.P (156)

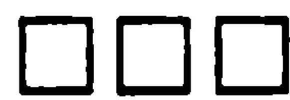
(62) Same Ref P.P 168

(63)العمري، مسـالك الأبصار ص (27)، كـما جاء ذلك في (الإدريسي) نزهة المشتاق، ص(6).

(64) د. إبراهيم طرخان، دولة مالي الإسلامية، ص (35).

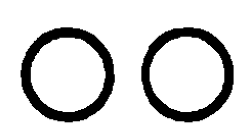
(65) السعدي، تاريخ السودان، ص (9-10).
(66) فانسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء - ص (97)، كذلك تاريخ مملكة مالي الإسلامية - إبراهيم طرخان ص (18).
(67) المرجع نفسه (مونتاي) ص (92).
(68) د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانا الإسلامية، ص (21-22).
(69) CH.Williams The Destruction of Black Civilization P.P (215-216)
(70) البكري - المغرب ص (178).
(71) إبراهيم صالح بن يونس، الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو ص (321)، نقلا عن البكري في (المغرب).
(72) Ch .Williams P.P(212) .
(73) Same Fer P.P (211-212)

(74) إبن بطوطة، تحفة النظار - ص (429).
(75) إبراهيم صالح بن يونس، الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو،ص(29).
(76) المقريزى، خطط المقريزي ج (1)، ص (309).
(77) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو، نص معاهدة البقط ص (34-35).
(78) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية بغرب إفريقيا، ص (232).
(79) مرجه نفسيه، ومن تاريخ السعدي ص (51)



# 2

# مفهوم الإسلام السوداني



ليس هناك في الحقيقة ما يمكن وصفه بالإسلام السوداني أو الإسلام الآسيوي. كما لا يمكننا أن نصف الإسلام في بعض المناطق الجغرافية بأنه إسلام سنغالي أو إندونيسي أو صيني. فالإسلام دين واحد وتعاليمه واحدة تجمع أمة من الإسلام واحدة مهما تباينت ألوان البشر وأعراقهم. بل أن آيات الله في الإسلام أنه "لو شاء ربك لجعلكم أمة واحدة" ولكن جعل الله شعوباً وقبائل لكي تتعارف ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾(1) فالألسنة "هي "اللغات" والثقافات" والألوان "هي "الأعراق". ولكننا تعمدنا الاحتفاظ بمصطلح الإسلام السوداني كما أوجده الغربيون وذلك من باب التجاوز، لا الإثبات، للشرح والتدليل على مفهوم الوحدة التي تنتظم منطقة الحزام السوداني. وأن صفة السوداني لا تعني بلداً بعينه أو عرقاً من الأعراق، بل تعنى حزاماً حضارياً كاملاً، نستطيع أن نؤكد من خلال حقائقه الفكرية والثقافية على مدي تعايش وانسجام الإسلام مع الواقع الإفريقي. ومن خلال أبعاد التسامح والاندماج والتفاعل بين التعاليم الإسلامية والتقاليد الإفريقية المحلية الموروثة دونما لبس أو تناقض، وبما انتج في نهاية الأمر ثقافة إفريقية لها خصائصها الإيجابية، ساهمت في إثراء وتقدم الحضارة الإفريقية. ذلك هو الاتجاه الذي تبناه(رينيه مورو) (RENE MOREAU) أحد دعاة حوار الأديان بين المسيحية والإسلام عندما أشار

في مقدمة كتابه (الأفارقة المسلمون) بأنه سوف لا يلجأ إلى استخدام مصطلح (الإسلام الاسود) (L- ISLAM NOIR) أو الإسلام السوداني لأن في ذلك جرح لمشاعر المسلمين [2]. ولقد درج المؤرخون الأوربيون منذ نهاية القرن التاسع عشر وفي أوج الهجمة الاستعمارية الأوربية على إفريقيا على استخدام هذا المصطلح، فتحدثوا عن إسلام إفريقي خاص يختلف عن الإسلام في بلاد الشرق العربي الإسلامي، ومن ثم تتابعت استعمالات المصطلح حتى قام (فإنسان مونتاى) (Vincent Monteile) بتأليف كتابه بهذا الاسم والذي تمت ترجمته إلى العربية تحت عنوان الإسلام في إفريقيا السوداء [3]. وكان القصد من وراء ذلك الكتاب نفى أو استبعاد كل تأثير عربي أو شرقي على الإسلام في إفريقيا بصفة عامة، وفي منطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وبالتالي نفي أو استبعاد كل إمكانية للوحدة الإسلامية بين الشعوب العربية والإفريقية. فقد تحدث هؤلاء عن وجود ما وصف بالإسلام الإفريقي الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإسلام الشرق أوسطي، أو عن إسلام الشرق الأدنى والأقصى، وبما يستبعد كذلك أية احتمالات بأن يصبح الإسلام عنصر وحدة بين الشعوب الإفريقية من جهة وبين الشعوب الإفريقية وشعوب العالم الأخرى التي تنتمي إلى الإسلام من جهة أخرى. وأشار في ذلك السياق إلى وجود إسلام (مزنج) نشأ وتطور وتكون حسب مقتضيات الخصائص النفسية للأعراق السوداء.

ومن ذلك فأن مروجي مصطلح الإسلام الزنجي في إفريقيا السوداء قد قصدوا إلى ترويج المفهوم الاستعماري لتقسيم إفريقيا إلى إفريقيا عربية إسلامية بيضاء شمال الصحراء (L-arique Blache) وأفريقيا زنجية مسيحية سوداء جنوب الصحراء (L-afrique Noire) وفي قارة وصفها أولئك أنفسهم

بأنهـا القارة المظلمـة السوداء. وقد اتخـذ هؤلاء الكتاب والمؤرخـون اصطلاح الإسلام الإفريقي لمحو الحقائق التاريخية التي دلت على أن الحضارة الإفريقية برزت للعـالم أول مرة عندمـا قامت الامـبراطوريات الإفـريقـيـة الإسلامـية الشـهيـرة وفي وقت كانت فـيه أوروبـا غارقـة في ظلام العصـور الوسطى، فأرادوا بذلك التـشكيك في أن الإسلام قـد أهدى إفريقيـا حضـاراتها الزاهرة الأولي وهم يروجون للقول بأن إفـريقيا قارة بلا ماض ولا حضـارة، وتمهيداً لترسيخ اعتقادهم بأن إفريقياً لم تبصر نور الحضارة إلا مع دخول الاستعمار الأوربي إليها. ولا يفوتنا في كل ذلك أن نشير إلى أن "فانسان مونتاى" مؤلف كتاب (الإسلام في إفـريقيا السوداء) كان يعمل فـي ذلك الوقت مـديراً للمعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء في داكار [4] (IFAN).

ولذلك فـقد كـان الساسـة من المسلمين الأفـارقة هم أول من التـفت إلى خطورة هذا المنحى، فقد هاجمه السيـاسي المحنك الشيخ توري (سيكيتورى) رئيس الاتحـاد الثقـافي الإسلامي في ندوة (ابيـدجان) عـام1961 ووصف الدعوة بأنها تجلب شرور التقسـيم والتجزئة إلى إفريقيا [5] كما قال المفكر الإسلامي الفذ (أمادو هامباته با) لا يمكن أن يكون هناك إسلام أسود. كما لا يمكن أن تكون هناك مـسـيـحيـة سـوداء. هنالك قـبل كل شىء الإسـلام الأصلي الجـدير وحـده بالدراسـة [6]، من جـهـة ثانيـة سعى المبـشـرون الأوروبيـون لاستغـلال هذه الفكرة تحت تأثير الذهنية الأوروبية المسيـحية، وهم يمثلون الطلائع الأولى للاسـتعـمار الأوربي لإفـريقيا، وكـان ذلك أبان عهود تجارة الرقيق في سواحل إفريقـيا، وعند احتكاكهم بالإنسان الإفريقي داخل القارة، فهؤلاء الأفارقة وهم من الذيـن أخذوا قسراً إلى الدنيا الجديدة، لم يسمح لهم الأوربيون بممارسة عـباداتهم داخل كنائس البيض فلجأوا إلى بناء معابدهم وكنائسهم الخاصة بهم ولا تزال بقـاياها موجودة. أما بالنسبة

للإسلام فالأمر يختلف إذ ليس في الإسلام تفرقة دينية بسبب العرق، ولا فرق بين أحمر وأسود في العبادة أو في الحق الاجتماعي العام. تماماً كما وصف ذلك (هامباته با) بقوله إن الإسلام في إفريقيا ليس له لون. كما أن الماء ليس له لون. وهذا هو سر تقدمه ونجاحاته في إفريقيا (7).

ولعل ذلك يكشف لنا وبصورة أكثر وضوحاً ومن الناحية التنظيمية (Organizational) فرغم وجود منظمة للوحدة الإفريقية فإنه يمكننا أن نقسم (إفريقيا) إلى منظمات شبه إقليمية. أما بالنسبة للإسلام فليس هناك منظمة إسلامية عربية أو منظمة إسلامية آسيوية أو إفريقية فالدول الإسلامية تنضوي في إطار منظمة أممية واحدة هي منظمة المؤتمر الإسلامي.

ولذلك وفي معالجتنا لمفهوم الإسلام في الحزام السوداني لا نود أن نخضع لمناهج الأنثروبولوجيا أو الأثنولوجيا كما ذهب إلى ذلك الأوروبيون، فإننا نود من خلال معالجة هذا المفهوم أن نوضح السر الكامن وراء التقاء الإسلام بالموروث المحلي الإفريقي. ولذلك فإننا سوف نتبنى منهجاً تاريخياً متدرجاً يكشف الخطوات والمراحل التي دخلت فيها الثقافة الإسلامية في حوارها السلمي مع المورثات الإفريقية، وبكل ما في ذلك الحوار المتكافئ والشفاف من اعتراف بوجود حضارة إفريقية وكحلقة أصلية من حلقات الحوار بين الحضارات. ولتأكيد مصداقية منهجنا من الناحية العلمية والواقعية فإننا ننطلق من تأكيدنا على ما يلي:

- ليس كل ما هو حضاري في إفريقيا قد جاء به الإسلام ومن خارج القارة.

- أن ثقافات وحضارات المجموعات والقبائل الإفريقية قد شكلت في التقائها مع الإسلام إضافة انتجت شكلاً جديداً ومتقدماً من الحضارة الإفريقية.

• معالجة حوار الحضارة الإسلامية مع الحضارة الأوربية التي تحتقر الموروث الإفريقي والتي تنكر على القارة الإفريقية ماضيها وتراثها وحضارتها "القارة المظلمة" وتجاوز دعاوى مدرسة الزنوجة التي ترى أن الذات أو الهوية الإفريقية لا تمثلها سوى الأساطير والأقنعة والمعتقدات الوثنية وتدعو إلى العودة إليها فتلغي بذلك أزهر عهود الحضارة الإفريقية يوم أن توجه منسا موسى إلى الأراضي المقدسة وهو يحمل ذهب العالم في يديه بينما كانت أوروبا غارقة في حروب المائة عام.

• إن ما نتج عن كل هذا هو واقع حضاري إفريقي جديد له خصوصيته وتفرده بما يمكن أن نطلق عليه "حضارة الحزام السوداني" والتي تتجه نحو مفاهيم الاندماج والوحدة في وجه عوائق التجزئة والتقسيم.

وفي ضوء ذلك كله يجدر بنا أن نتتبع تطور نظرية الالتقاء التاريخي للإسلام في حواره مع الواقع الإفريقي.

أولاً: لقد بدأ كل شيء بالحوار. وبالحوار الصامت في بداية الأمر وذلك عن طريق تجارة المقايضة الصامتة أو (التجارة البكماء) بين عرب وبربر وطوارق الشمال مع أفارقة الجنوب. وحين كان التجار من مسلمي الشمال يقايضون الملح بالذهب مع تجار المنطقة السودانية.

ثانياً: تطور الاتصال التجاري فتحولت نقاط الالتقاء إلى أسواق ثم مدن تجارية ثابتة مثل "أودغست" "وولاته" "وسجلماسه" "وورقلان" والتي نشأت في خطوط تماس داخل المنطقة الصحراوية السودانية.

ثالثاً: أدت هذه الأسواق والمدن التجارية الصغيرة إلى احتكاك الإنسان الإفريقي الجنوبي بالعربي المسلم القادم من الشمال. وقد كان هذا التاجر المسلم هو نفسه ذلك الفقيه والعالم الذي يسعى لنشر التعاليم الإسلامية

وسط الوثنيين وبالطرق السلمية، ولم تكن في أيدي هؤلاء الشيوخ أدوات حرب ولا تقف خلفهم حكومة أو سلطة زمنية أو جيش للفتح. وعندما يلتقي الوثني بذلك التاجر المسلم القادم من الشمال فإنه يلاحظ نظافة ثيابه البيضاء ونظافة جسده الذي تفوح منه الروائح الطيبة فإنه يغتسل خمس مرات في اليوم للصلاة. وأنه يستخدم السواك. كما عرف عنه الأمانة والعلم والمعرفة بالقوانين التجارية والحساب والكتابة والميزان ثم عرف عنه بذلك النموذج الحضاري الارقى والمثل الأعلى فأخذ يتشبه به، ويتطلع إليه، ومن أجل ذلك اعتنق الإسلام.

رابعاً: هكذا ظل العالم والتاجر والفقيه المسلم إلى جانب الإفريقي الوثني في حالة من التعايش السلمي فقد أشار المؤرخون العرب في وصفهم لعاصمة مملكة غانا أن بها مدينتان على ضفتي النيل "نهر السنغال" الأولي يسكنها الملك وحاشيته وقومه وهم يدينون بالوثنية والثانية يسكنها المسلمون وبها اثنا عشر مسجداً. كما شهد عدد من المؤرخين الذين زاروا المنطقة حضور شيوخ من البرابرة والعرب في قصور ملوك (كاجورا) (الاسم القديم لمملكة غانا) وكان هؤلاء الشيوخ القادمون من تلسمان يصبحون الملوك والأمراء حين كان علماء المسلمين يتولون أعظم المناصب (8)، وقد أدى تعايش هؤلاء الشيوخ المسلمين جنباً إلى جنب مع الملوك الأفارقة الوثنين إلى اعتناق هؤلاء الملوك للإسلام بالطرق السلمية فقد عرف ملك مالي (بارامندا) (بالمسلماني) لأن بلاده أجدبت في عام 1050م فاستغاثوا برجل من المسلمين يقرئي القرآن ويعلم السنه فشكا إليه الملك ما دهاهم من ذلك فقال له: أيها الملك لو آمنت بالله تعالي وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه الصلاة والسلام وأقررت برسالته واعتقدت شرائع الإسلام كلها لرجوت الله الفرج مما أنت فيه وبأن تعم الرحمة أهل بلدك. فعلمه الشعائر وصلي به يوم جمعة حتى أعمهم الله

بالسقيا فأمر الملك بكسر الدكاكر (الاصنام) وصح إسلامه وأهل مملكته مشركون فوسموا ملكهم منذ ذلك الوقت بالمسلماني[9].

وقد أشار المؤرخون بأن ملوك مالي في نهاية القرن الحادي عشر كانوا مسلمين أما أغلب الرعايا فكانوا على الوثنية [10]، وفي ذلك ما يدل مرة أخرى على أن المسلمين لم يفرضوا الإسلام بالقوة على الأهالي من الأفارقة. أما فتح مملكة غانا عن طريق القوة العسكرية من قبل المرابطين عام 1076م، فقد فرضته ظروف التنافس التجاري على الذهب بين الفئات المتصارعة في المنطقة. ولم تكن أسباب غزو المرابطين لكومبي صالح عاصمة غانا دينية أو عرقية كما يدعى بعض كتاب الافريقانية عندما تحدثوا عما وصفوه بالغزو العربي الإسلامي لإفريقيا، فمن المعروف أن غزو المرابطين هذا لم يدم لأكثر من عام واحد حين هجمت على غانا قبائل الصوصو الوثنية مما أدي إلى هجرة المسلمين من سكان المدينة بزعامة شيخ يدعي إسماعيل، فاتجهوا إلى مدينة (ولاته) في الشمال فأقاموا فيها مركزاً تجارياً وسرعان ما ازدهرت المدينة حتى أصبحت من أهم المراكز التجارية في إفريقيا السودانية. وفي نهاية الأمر فإن سقوط مملكة غانا لم يتم على أيدي العرب المسلمين، بل قضي عليها الملك (سونجاتا) زعيم مملكة مالي الإفريقية [11].

خامساً: وكما شهدنا في إسلام ملك مالي بارامندا (Baramenda) بتلك الصورة السلمية، ودون إجبار لقومه لدخول الإسلام، وهو أول ملك سوداني إفريقي يؤدي فريضة الحج، وكما شهدنا في إسلام الإنسان الإفريقي البسيط نتيجة لتعايشه السلمي مع العالم والتاجر المسلم، فإن الدخول في الإسلام لا يكلف الإفريقي سوى النطق بالشهادة، والإيمان بوحدانية الله. أما النطق بالشهادة فلا يتطلب من الإفريقي التخلي عن مورثاته الثقافية واللغوية على وجه التحديد، إذ لا يشترط لذلك معرفته للغة العربية فالإيمان

في القلب وليس في اللســان و "اختلاف ألسنتكم" فـأصبح اللســان سراً من اسرار تســهيل الدخول في الإسلام بالنسـبة للإفريقي وذلك خلافـاً لما قاله الافـارقة لواحـد من المبشـرين "هل يجب على ان أتخلى عن إفـريقيـتي لكي أصبح مسيحياً "؟؟.

ســادســاً: ومع تزايد دخـول الافارقـة في الإســلام أتاح ذلك مـزيداً من التـداخل والتزاوج إنســانوالتصــاهر ليس من الناحيـة العرقـية فـقط ولكن وبالضرورة من ناحية تداخل وتمازج العادات والتقاليد الاجتماعية، فقد أثبت المؤرخون الأوربيون قبل سواهم أن الإســلام وفي بداية عهده قد تحاور مع الأفارقة داخل مورثاتهم وتقاليدهم بما ســمح لهذا الحوار من استحداث حالة من الانسجــام تم التحوير فالتـعديل في القوانين الاجتـماعية الإفريقـية على هدى التعاليم الدينية الجديدة. فاعـتناق الإسلام لا يلغى الأعراف بل ينظمها، وعلى ســبيل المثــال كـانت عادة تعـدد الزوجات مـوجـودة في المجتـمعـات الإفريقية، ولكن تشوبها الفوضى واللاإنسانية، فقام الإسلام بتقنينها ونقلها من حالة الإباحية إلى نظام جديد. وقــد كان الكاهن أو الساحر هو الذي يقوم بطقـوس إنزال المطر فأصبـح الشيخ أو الفـقيه هو الذي يـطلب السقيـا على الطريقة الإســلامية (صلاة الاســتسقاء) بعـد أن آمن ال الإفريقي بالله الذي بيده مـقاليد الأمور، وبعـدها أصبح الإيمان والتوحيـد بالله في الفكر الديني الإفريقي درجة من درجات الرقي في سلم الحضارة.

ومع هذا التدرج في امتـزاج المجتمعات الإفريقـية بالمجتمعات الإســلامية، أخذت عـملية التـأثير والتأثر مـجراها حـيث ظهرت في العـديد من العادات والتقـاليد الاجتـماعيـة إلى درجة ذهب فيهـا بعض المؤرخين الأوروبيين إلى الاعتقـاد بوجود تقارب بين العادات الاجـتماعيـة الوثنية والتعاليـم الروحية الإسلامـية. ســوى أن الحقيـقة تكمن في أن هناك العـديد من التقـاليد التي

أخذها الوثنيون من التعاليم الإسلامية مثل تحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى جانب العديد من الممارسات الاجتماعية الأخرى مثل الطقوس الجنائزية وتحرير عقد الزواج وتنظيم الاسرة والرباط العائلي. ومع وجود عادة مثل عادة الختان في الحضارات الإفريقية القديمة، بما فيها الحضارة النوبية والفرعونية، نجد أن قبائل الكازامانس في السنغال قد تحولت إلى إجراء عادة التطهير في صباح يوم الجمعة. وهو يوم العبادة المقدس لدى المسلمين (12).

وفي النظام العشائري والقبلي الاجتماعي يدعي رئيس العشيرة (بالأرباب) أي رب العشيرة أو شيخ العرب كما لدى القبائل العربية والإسلامية. وربما انتقلت إلينا نفس التسمية في وقت مبكر مثل هذا، فإن أول مدينة أنشأها العرب في مناطق النوبة القديمة على يد الشيخ (حجازي بن معين) سميت (أربجي) وهى نفس النسبة. أما في (غينيا) ولدى قبائل (الكيسي) المسيحية فتقام مراسيم التقدمه بأن تذبح الضحية على الطريقة الشرعية الإسلامية، كما توجد العديد من مظاهر العادات العربية والإسلامية كالاحتفال بالزواج. كذلك تحولت عادات عبادة الأجداد وذكرى السحرة والكهنة الإفريقية المعروفة لتختلط مع إحياء ذكرى الأولياء الصالحين عند المسلمين (13). وفي هذا تداخلت التعاليم الإسلامية مع الموروثات الإفريقية حول فكرة (الصلاح) أو البركة إلى درجة أخذ فيها الوثنيون من الأفارقة يتبركون بشيوخ المسلمين اعترافاً بصلاحهم، ولا زالت هذه الظاهرة موجودة في مناطق عديدة من غرب القارة الإفريقية خاصة في منطقة السنغال وهي نفس الظاهرة التي أدت فيما بعد إلى فساد دور الفقيه أو الفكي.. والمرابط أو المرابو (Marabo) في التقاليد الإسلامية الإفريقية مما سيجيء ذكره.

وهكذا فقد مرت حالة التداخل والتمازج بين التعاليم والتقاليد الإسلامية والإفريقية بمراحل بدأ فيها من الصعوبة بمكان التفريق بين ما هو إسلامي

وما هو وثني أو روحي وذلك نتيجة لحالة الأمية والجهل بالتعاليم الإسلامية في ذلك الوقت المبكر.

ونتيجة لاحترام الإسلام للموروثات المحلية للإنسان الإفريقي من جهة، ولتطلع الإنسان الإفريقي إلى المثل الاجتماعي الأرقى الذي جاء به الإسلام من جهة أخرى. فقد تطلع الإنسان الإفريقي بصورة أوثق إلى هذا المثل الأعلى من خلال التعاليم الجديدة التي تنظم الأحوال الاجتماعية والشخصية خاصة بين الرجل والمرأة من جانب، وبين الإنسان وأخيه الإنسان من جانب آخر، فقد جعل الإسلام وضع المرأة أفضل مما كان عليه خاصة من الناحية الاقتصادية فبينما ظلت المرأة في المجتمعات الإفريقية تمثل أكثر من نصف المجتمع لقيامها بالأعمال الإنتاجية الاساسية، لم يكن لديها حق في الميراث إذ ينكر العرف الإفريقي التقليدي عليها ذلك. وفي علاقة الإنسان بأخيه الإنسان فإن المساواة الكاملة من خلال التعاليم الإسلامية الجديدة قد أدت إلى محو عامل التفرقة وإحلال مبدأ الأخوة الإسلامية محله، وقد أدى ذلك إلى إزالة العقد الرئيسية في المجتمعات الإفريقية مثل تحرير ابن الأمة مما قاد تدريجياً إلى القضاء على مفهوم العبودية. ولم يقتصر ذلك على القبيلة الواحدة، بل امتد ليشمل العلاقات القائمة بين القبائل.

فالإسلام كنظام (فوق القبلية) قد أسهم في توطيد الروابط القومية بين القبائل (شعوبا وقبائل لتعارفوا) وعلى أساس الوحدة الإسلامية. الأمر الذي شجع عمليات التزاوج والتصاهر والتضامن بين المجموعات القبلية في المنطقة الواحدة وقد ظهرت نتائج ذلك جلية فيما بعد، وذلك في مرحلة الجهاد ضد الاستعمار الأوربي بفضل نمو الشعور بالوحدة القومية والوطنية في سار ارجاء غرب إفريقيا. وقد أدى ذلك بدوره إلى قيام الافارقة أنفسهم بدور نشر الإسلام مما نزع عنه صفة الدين الغريب على القارة. ومن

ثم فقد أدى ذلك كله إلى قيام الأفارقة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر بمهمة الدفاع عن هويتهم الحضارية في وجه محاولات الاستيعاب الثقافي والحضاري الأوربي، بل والدفاع في نهاية الأمر عن استقلال القارة الإفريقية في وجه الغزو الاستعماري الخارجي فكانوا بذلك أول نواة لحركات التحرير الإفريقية.

ولعل في ذلك كله ما يدحض محاولات صبغ الإسلام في إفريقيا بلونية معينة (إسلام أبيض.. وإسلام اسود) تلك المحاولات التي قام بها الاستعمار الثقافي لإقناع الافارقة بأن إسلامهم لا يلتقي في شيء مع الإسلام الذي جاءت به العناصر العربية البيضاء إلى القارة السوداء. وذلك في محاولة أخرى لرد الأفارقة عن قناعاتهم الراسخة منذ البداية بأن الإسلام الذي انسجم مع الواقع الحضاري الإفريقي وأسهم في تطوره، انما هو الأقرب إلى الكيان الإفريقي والوجدان الإفريقي من كل الأديان الغربية والتي دخلت إلى إفريقيا مع جيوش استعمار وإعادة استعمار إفريقيا..

### الموروث الإسلامي الإفريقي في الحزام السوداني

منذ أن قام "الفقيه المرابط" بجلب المطر لملك مالي "المسلماني"، ظل المؤرخون الأوروبيون يربطون في تفكيرهم ما بين الفقيه المرابط في مفهومه الإسلامي، "والكاهن الساحر" في مفهومه الإفريقي. ومن الظواهر التي اعتمدوا عليها للربط ما بين الاثنين عادة صنع الاحجبة.. فالاحجبة في حقيقة الأمر عادة عربية إسلامية قديمة كانوا يستخدمون فيها إسم الجلالة لطرد العين الشريرة، كما تحوى آيات من القرآن لجلب السعادة. ولعل مما أفسد هذه العادة الدور الذي قام به بعض القادمين من الشمال من الذين تقمصوا دور الفقيه (الفكي) واستغلوا في ذلك الذهنية الإفريقية البدائية والوثنية، فأخذوا يقومون بكتابة أسماء أو حروف عربية ويضعونها حول أعناق

الافارقة، كما يحيطون بها رقـاب جيادهم خاصة أيام الحروب وقد أدي ذلك إلى خروج هذه العادة من إطارها الإسـلامي واتخذت بعداً اجتماعيـاً نفسياً. ونجد نتـيجـة لذلك وفي بعض دول غرب إفـريقيا شـباباً يضـعون التـمائم والتعاويذ الإسـلامية على أذرعهم بينمـا تجد في معاصمـهم أيقونة العذراء، وقد ارتبطت هذه الظاهرة بظواهر اجـتماعية أخرى كـالتنجيم وضرب الرمل وقراءة الغيب، والفنجـان، وانتشرت في سائر أرجاء الحـزام السوداني حتى وادى النيل، بما يصـعب معـه التفـريق بين ما هو إسـلامي وغيـر إسلامي. وبهذه المقـاييس وبدون النظر إلى الدواعي والاسبـاب والتطورات التي قادت إلى ذلك يحاول المؤرخـون الغربيون إثبات العـلاقة ما بين التعالـيم الروحية الإسلامية والموروثات الوثنية والروحية الإفريقية.

ويمثل هذا تحول دور المرابط (الفكي) أو (الفقهي) كما ينادونه في صعيد مصـر، من نشر الإسلام وبصـورة تدريجية تاريـخية إلى القـيام بمثل هذه الادوار الاجتماعية السلبية. فنجـد أن كلمة (مرابط) في منطقة غرب إفريقية قد تحولت إلى كلمة (مارابو) (Marabo). واتخذت معنى الدجال أو المشعوذ، بمثلما اتـخذت كلمة (فكي) لدينـا هذا المعنى، وقد أتاح ذلك أيضـاً للمؤرخين الأوربيين أن يربطوا مـا بين الفـكي والمرابط بأن كليـهـمـا يمثل دور الكاهن الوثني الذي يمثل دور الوسيط ما بين الخالق والمخلوق. ويبدو الفرق واضحاً في أن دور (الفكي) الذي يقدم خدماته للعجـزة والفقراء والبائسين إنما يقدم هذه الخـدمات للطامـعين في الدنيا، وقـد لا يخلو دوره أحيـاناً من الخديـعة والغش. نجـد أن الأولياء الصـالحين قد ورد ذكـرهم في القرآن بالا خـوف عليهم ولا هم يحزنون [14]، بما يقدمون لهؤلاء العجزة والفقراء من خدمات تتطابق مع دورهم الديني. فالولي الصالح وعندما يقوم بدور (الوساطة) بين المخلوق والخالق تسـقط عنه صفة الصلاح.. بالا رهبـانية في الإسلام. وفي

هذا ما يحدد الفرق ما بين "الفقيه المسلم" "والكاهن الوثني". فالأولياء الصالحون الذين خصهم الله بذكره لا تدل كراماتهم التي حباهم بها الله الا على قدرة الله "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونهم [14]" أو كما نشأ في منطقة غرب إفريقيا دور الفقيه المرابط، وذلك الولي الصالح الذي ينقل (البركة) وهي (الدفقة) الروحية التي تدل على قدرة الله إلى الإنسان، وذلك من خلال ممارسات كوضع اليدين على الرأس. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن هذه الممارسة قد تحورت عن مغزاها الديني في منطقة الحزام السوداني مع تزايد الكوارث والمجاعات والأمراض في تلك المجتمعات، فاشتهر (المارابو) بخداع وغش الناس إلى درجة لا تخلو فيها صحيفة يومية في بلاد الحزام السوداني خاصة: السنغال ومالي، والنيجر، من قصص تحكي فصولاً مأسوية لممارسات (المارابو) (Marabout) الذين أفلحوا في استدراج العاجزين والباحثين عن الثروة. وقد ساعد على انتشار هذه الآفة ما يصيب إقليم الحزام السوداني عادة من حالات الكوارث والفقر والتخلف والأزمات الاجتماعية الناجمة عن ذلك، وبما جعل إنسان الإقليم السوداني أكثر استعداداً من الناحية النفسية للتمسك بهذه الظواهر اليائسة.

أما الدور الحقيقي للمرابط والولي الصالح كما عرف في موروثات المنطقة الإسلامية عند التقائها بمورثات المكان الإفريقي، فقد تمثل في كونهم دعاة سلام ووسطاء في النزاعات القبلية، وكحماة للمضطهدين والمظلومين من جور الحكام. إلى جانب إطعام الجائع وكسوة العاري. وإلى جانب دورهم في نشر العلم والثقافة بين الناس. فمن اؤلئك الأولياء الصالحون من يفعل ذلك من خلال فلاحة الأرض الصحراوية وتربية الماشية ومنح الهدايا والهبات التي تقدم لهم للفقراء والمحتاجين. وبذلك اكتسب الأولياء الصالحين في مجتمعاتهم (سلطة روحية) تفوق (السلطة الزمنية) للحكام والملوك وفي

مـرحلة تاريخيـة يحـتاج فـيهـا الناس إلى شـخص قوى يملك القـدرة على السيطرة على أمور حياتهم ويوفـر لهم الأمن والسلام الاجتماعي. ولذلك فلا غرابة من أن يتواصـل دورهم الثقافي والروحي والاجتمـاعي حتى يومنا هذا. ويتضـح ذلك بصورة أكثـر لدى جمـاعة (المريدين) في غـرب إفريقـيا بصفة عامة وفي (السنغال) بصفـة خاصة، وعلو كلمتهم اتصالاً مع دورهم الموروث القديم. فقد كان المريد (مـادي كابا) والذي يلقب بالشريف (كانكان) واحداً من أشـهر المريدين في ذلك، وهو نجل مسـتشار (سـاموري) العظيم وتربطه صلة بجمـاعة القادرية. وعند وفـاته حضر الزعيم الغـاني (نكروما) جنازته وقدم كعادة المسلمين الأبقـار قرباناً على قبره [15]. ومنذ ذلك الوقت احتل المرابطون والمريدون مكانة كـبيرة وخاصة لـدى الحكام الأفارقة داخل الحقل السياسي في بلاد غرب إفريقيا. فالمرابط (الفا يايا) أو الشيخ (يايا) لا زال يعتبـر حتى اليوم في غينيـا بطلاً قومياً ومـجاهداً وطنياً يتغنى الـنشيد الوطني الغينى بمآثره.

بينما ظلت السنغال حتى يومنا هذا من أهم مراكز المرابطين والمريدين في إفريقيـا المسلمة. ومنهم: الحاج (سـيدو نورو) حفيـد الحاج عمر سـعيد تال الفـوتي- والحاج (مـالك سي) الذي يحج إلى قـبره في بلدة (تيـواوان) في ذكرى المولد الـنبوي. و(سيـد الأمين كونتـا) في مدينة (ندياســان). والحاج (إبراهيم نياس) (التيـجاني) في منطقة كولخ والذي تجلب احـتفالات زيارته الآلاف من مختلف البلاد الإسلامية في إفريقـيا وفي مقدمتها السودان. وقد متعنا الله بزيارتهم وقد أكدوا صدق ما عرفنا عنهم رضى الله عنهم جميعاً.

فإذا كان فيـما سردنا شرحاً للظروف والتطورات التي مـرت بها مراحل التقاء العناصر العربية والإسلاميـة بالمكان الإفريقي في منطقة غرب إفريقيا، فقد حدث الشيء نفسه في منطقـة سودان وادي النيل منذ أن تدفقت القبائل

العربية والإسلامية على المكان السوداني الإفريقي.. ويجدر بنا في البداية أن نقر بأن هذا المكان قد شهد هو الآخر تدرجاً في العناصر الحاكمة من النوبة "الحضارة النوبية القديمة" والفونج (سلطنة سنار) ثم العرب. فقد كانت تحكم المنطقة في بداية الأمر العناصر النوبية الإفريقية المحلية وريثة أولى الحضارات الإفريقية. ومما يحكي عن ذلك، وعن ورع الشيخ إدريس ود الارباب، أن الملك بادي بن رباط ملك سنار عندما عرض عليه تقسيم محصول الأرض من البصل والعسل المزروع في أرض الشايقية بديار النوبة، رفض ذلك قائلاً له بأن هذه الدار، دار النوبة وأنتم غصبتموها منهم أنا ما بقبلها، فالرسول قال من سرق شبراً من الأرض طوقه الله يوم القيامة به في سبع أرضين". والحديث الصحيح الذي رواه مسلم يقول "من اقتطع شبراً من الأرض ظلماً طوقه به الله يوم القيامة (16). ولعل في ذلك ما يوضح دور أولياء الله الصالحين في رفع الظلم عن الناس مهما تباينت أصولهم وبما يثبت مبدأ التعايش الثقافي والحضاري والعرقي كما ورد في مقدمة طبقات ود ضيف الله حيث قال: "أعلم أن الفونج قد ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها في أول القرن العاشر (17)، وفي هذا أيضاً ما يوفر الإجابة على دعاوى المؤرخين الأوربيين بأن دخول العرب للسودان قد قضى على حضارة النوبة الإفريقية "The Destruction of Black Civilization"، فكما جاء في العديد من الكتب الحديثة بل وجاء في كتاب ود ضيف الله نفسه فإن الفونج هم شعب محلي أسود قدم من أعالي النيل الازرق وسيطر على الجزء الجنوبي من الجزيرة (18)، أما العرب فكما أشرنا سابقاً فإن أول مدينة لهم بنوها في مناطق النوبة والفونج هي (أربجي) أي مكان العرب. وهناك إشارتان واضحتان تفرقان بين (النوبة) والفونج من جهة والعرب من جهة والفونج من جهة ثانية فالإشارة الأولي تدل على الأصل المحلي الإفريقي

للفونج وحـول هذا الأصل وردت ثلاث روايات بأنهم من الأصل الشلكاوي أو البرنـاوي أو الكانمي وتقابل هذه رواية تقـول باصلهم الأموي الذي تـأفرق. أما حـول الأصل الكانمي فقـد ظلت القبـائل العربية في السـودان تطلق على السكان المحليين وعلـى قبـائل الكانوري (كـانم) صفـة (الهـمج) وهو نفس الاسم الذي أطلقوه على الفـونج. وفي شـرحه للقب (المانجل) ذكـر الدكتـور يوسف فضل في تقـديمه لكتاب طبقـات ود ضيف الله، أنه يطلق على وزراء (العبـدلاب) وهو لقب كان مسـتعملاً لدى (العنج) مـن ملوك سوبا النوبيين، لكنه أشار في ذات الوقت إلى تفسيـر (نعوم شقير) للكلمة بأنها مـشتقة من كلمة (Amanokel) ويعني زعيم القبيلة لـدى قبائل الملثمين أو الطوارق. ذلك في الوقت الذي يعنى اسم دونقس "Dunegus" مـؤسس دولة الفونج مـعنى صاحب اللثـام أو الملثم أما اسم "عـمارة" نفـسه فربما لا يكون إسـماً عـربيا فربما هو اسم (عمـر) في اللسان المحلي الإفريقي فيقـولون (عمارو) بضم العين وتكتب (Omaro) أو (Omara) (عـمارة) كـما يقـولون في اسمـائهم. (كمـارا) أو (وأتارا) كما يقولـون (إبراهيما) تفاديـاً للوقوف بالسكون، وفي ذلك ما يدفـعنا إلى الاعتقاد حـول الأصل الكانمي للفونج. فقـد جاء في تاريخ ممالك كانم وبـرنو أن الإسلام قد جـاء إليهـا في ركاب اسر عـربية غـريبة تنتمي إلى الـطوارق الملثمين في حوالي القـرن الخامس الهـجري (19)، على الأقل فربما أدي نزوح ما توصف بالقبيلة الغريبة إلى مناطق كانم وبرنو من نواحي شـرق السودان وعـبـر وادي النيل إلى بروز الفـونج بقيـادة عمـارة دونقس. إذ أن هنالك فـرقاً واضحـاً وفي كل الأحوال بين الفـونج كقـبيلة أو مجمـوعة محلية وبين القـبائل العربية الأخـرى. فقد جاء هذا الفـرق واضحاً أيضاً في كتاب الطبقات حيث ذكـر ود ضيف الله في مقدمته بأن الفونج وفي أول ملكهم قد فـرضوا على القبـائل العربية (تورات)، أى ضـرائب أو عوائد

[20] كما يقول بأن الشيخ فلاناً قد أعطاه الله القبول عند ملوك العرب والفونج. وأن ذاك الشيخ قد انقادت له العرب والفونج ويقول أحياناً.. انقادت له العرب والعجم "النوبة" ومن قول الشاعر بمدح شيخه بدوي ولد أبو دليق:

**بالكاف كفاية الهايع الجيعان**

**في الفونج والعرب ماله نظير ولا أوزان**[21]

ومع اختلاف العناصر المحلية ومع تدرجها التاريخي وتفاعلها الحضاري كانت من بين هذه التفاعلات الصراعات التي نشأت بينهم على السلطة المركزية، فقامت بينهم الحروب القبلية الصغيرة مثلما تنشأ بين مختلف القبائل. ففي عهد الملك بادي الثالث المشهور بالأحمر ثارت عليه قبائل الفونج في منطقة (أليس) (الكوة) الحالية وهي المناطق التي توجد فيها كثافة من قبائل الفونج [22]. كما جاء في سيرة الشيخ حمد النجيض انه قتل في (كركوج) في القتال الذي نشب بين الفونج والعبدلاب "العرب" وقد اصطحب هذا الصراع السياسي والذي انتهي بالحلف العربي الإفريقي (الفونج) صراعا آخراً على المستوى الثقافي والحضاري إلى أن اكتملت حالة التمازج والانسجام مع قيام سلطنة سنار الزرقاء "الإفريقية السوداء" وكما حدث في منطقة غرب إفريقيا من التقاء بين الإسلام والموروث الإفريقي، فقد حدث الأمر نفسه في سودان وادي النيل بما عكسته الترسبات الإفريقية المحلية في تراث الثقافة الإسلامية في السودان. وقد بسطت هذه الترسبات المحلية الإفريقية وجودها في الثقافة الإسلامية من خلال وسيط ثالث أو عامل مساعد (Catalyst) هو الفكر الصوفي كما سيجىء شرحه في الفصل الثالث. ومن هذه الترسبات المحلية الإفريقية ظهور شخصيات روحية وصوفية في التراث الإسلامي السوداني ذات بعد إفريقي محلي. ومن بين هذه الشخصيات إسماعيل صاحب الربابة وسليمان الطوالي (الزغراد) فإسماعيل

صاحب الربابة هو إسماعيل ابن الشيخ مكي الدقلاشي، وكان من أصل محلي إفريقي. فأمه أمة (سقرناوية) من قبيلة (السقانج) التي تقطن مناطق جبال النوبة "مملكة تقلي" وجاء في سيرته أنه كان مولعاً بالتغزل بمدح النساء. وكان يحضر البنات والعرسان للرقص ويضرب (الربابة) الآلة الإفريقية التي سيجيء ذكرها. وكانت نغماته تطرب لها الحيوانات والجمادات وترقص فرسه على الأنغام التي يرددها بلسان غير عربي.. شلو.. شلو.. ويذكر أن امرأة جاءت إليه وشكت ضياع ولدها ولما وجدته سألته كيف جاء فقال: كنت في تلك الساعة آكل لحم حوت مع أولاد الشلك فجاءني إعصار وحملني وجاء بي إلى هنا [23]. وكان إسماعيل صاحب الربابة سكيراً يتعاطي الخمر رغم صلاحه فوصف لذلك بأنه(حافظ الكتاب وشايله الشباب).. فقد كان من طائفة (الملاماتية) مثل الشيخ محمد الهميم وهي طائفة تفعل اللوم في الشرع.. وقد تغزل صاحب الربابة في محبوبته ووصف فمها قائلاً :

**مريسة فيتريت وورد أم ترد**

وقد شرح الدكتور يوسف فضل بأن (المريسة) شراب مسكر وهو شراب إفريقي محلي يصنع من (الفتريتة) وهي نوع من الذرة – والمريسة (أم ترد) هي التي اختمرت وعتقت حتى ظهرت منها الفقاقيع [24]. وقد قتل إسماعيل على يد (الشلك) الذين كان يجتمع بهم من أجل الرقص والغناء الفاحش والمكشوف، والذي يدعو إلى الزنا وهتك أعراض النساء [25]. ورغم ذلك فهو يُعد من الأولياء والصلاح وله (فرقة) من الفقراء والزهاد يتبعونه وهم يحملون (النشاب) وهو السلاح الذي لا زالت تستخدمه القبائل الإفريقية في وسط وغرب وجنوب القارة وهو ذات السلاح الذي اشتهر به النوبة (رماة الحدق). وبينما وصف إسماعيل صاحب الربابة بأنه ولد سكران وغرقان

فإن وصفه بالسكر والغرق تحمل في ذات الوقت المعاني الصوفية فالسكر يكون بالخمر الإلهية أما الغرق فهو يعنى انه مجذوب غارق في الجذب الإلهي. وفي هذا ما يفسر لنا ارتباط هذه الحالة بالموروث الإسلامي لدى المتصوفة من ذكر للخمر وتغزل بالنساء: سعاد، ليلي، وسعدي.

أما سليمان الطوالي (الزغرات) أو الزغراد فهو أيضاً من الملاماتية. وقد أخذ طريق القوم من الشيخ ود الهميم. وقد كان سليمان في بداية امره فاسقاً فاجراً (بابكولا) أي يعمل في جلب الماء لتحضير شراب المريسة أو خمر الذرة، فأسلكه الشيخ الهميم طريق القوم وهداه فانجذب وغرق وسكر متحولا من السكر (الإنساني) إلى السكر (الرباني) فلبس جبة المتصوفة والزهاد ولبس معها الرحط (الرهط) كما تلبسه النساء لوقاية عفتهن وصار يزغرد كما تفعل النساء [26]. ولم يترك سليمان طريق الغناء وكان يستعين في غنائه بجارية تضرب له (الدلوكة)، وهي آلة إيقاع سودانية إفريقية وكان يصف هذه الجارية الأمة واسمها (منانة) بأنها(خادم الله الماك مملوكة) أي أنها ورغم صفتها كأمة إلا أنها غير مملوكة لاحد سوى الله، حيث أن ضربها للدلوكة إنما في شأن الله وليس في شأن البشر.

ويحلو لنا في هذا السياق ولاستكمال رسم الصورة أن نذكر قصة سليمان الزغراد مع أحد النصارى في اعالي منطقة النيل الأزرق (الحبشة) حيث ذهب إلى مناطقهم الزراعية ليجلب الشمار والكزبرة والفلفل لضيوف الشيخ (بانقا الضرير) ولما اعترضه صاحب الزرع وهو حبشى نصراني – قال له : أنا جئت من أرض الإسلام وأنا حوار الشيخ محمد الهميم – فتشهد النصراني واسلم ومن معه وقد عرفوا (بالسليمانيين) [27].

وربما تردنا هذه القصة إلى حكاية إسلام (بارامندا) ملك مالي الوثني والذي وصف هو أيضاً (بالمسلماني) لدخوله الإسلام عندما جلب له الفقيه

المسلم المطر. وتدل هذه القصص على الانتقال العفوي والسلمي للأفارقة إلى الإسلام، وذلك بواسطة البركة أو الصلاح وجميع أفعال الخير الناجمة عن التداخل والتمازج من خلال الممارسات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم من الوثنيين والنصارى، بحثاً عن غاية واحدة هي السلام الاجتماعي. ومن هذه الممارسات كما ورد في الطبقات وبما فيها من تقارب وانسجام أن الشيخ سليمان العوضي وكان هو الأخر مجذوباً وغرقاناً وأن أصحابه وقت الذكر (يقرشوا الجمر) أي يلوكونه، فالواحد منهم يملأ عمامته جمراً ويضعها على رأسه ويرقص، ويخرطون السيف والحربة بأيديهم دون أن تدمي فيجعلونها مثل المسلة (الإبرة الكبيرة) ولا يمسهم شيء [28] - ولا زالت هذه الظاهرة تشاهد إلى اليوم عند بعض طوائف الطرق الصوفية في جنوب المغرب والجزائر. إنها المعجزة الإلهية التي سخرت ظواهر السحر في المكان الإفريقي إلى مثل هذه القدرات لدى الأولياء الصالحين ويورد كتاب الطبقات أمثلة أخرى عديدة منها كرامة الشيخ (صغيرون الشقلاوي) الذي تاه في الخلاء فدخل مسجداً فوجد أهله عرايا. فسأل الشيخ إدريس ود الارباب عنه وعن هذه الحالة الغريبة التي لا تخلو من تناقض فقال له: بأن هذا هو جامع العرايا الدراويش وأمامهم اسمه (يحي) ومحله في بلاد السودان [29]. وكأنه بذلك يشير إلى عدم التناقض في تلك المرحلة التاريخية المبكرة ما بين ممارسة العبادة من خلال الإمكان الإفريقي المتاح وممارسة الإسلام في شكل من أشكاله.

وفي انتقال الإسلام وبشكله الصوفي المزدوج (الإفريقي الإسلامي) وتدرجه المنطقي البطيء. فإن مثل هذه الترسبات ظلت كامنة في وجدان الفقراء والزهاد حتى مرحلة متقدمة تاريخياً بعد قيام السلطنة الزرقاء. وفي تلك المرحلة التي شهدت صراعاً ما بين التطور المرحلي للفكر الإسلامي

ومحاولات ترسيخ التعاليم الإسلامية الصحيحة، تفجر الصراع من جديد بين فقهاء الدين والمتصوفة كالصراع ما بين الشيخ (دشين) قاضي العدالة والشيخ (محمد الهميم) أحد أبرز المتصوفة. فقد كان الشيخ دشين أحد القضاة الاربعة الذين ولاهم الشيخ عجيب بأمر الملك (دكين) وكان قاضياً على (أربجي). أما الشيخ محمد الهميم فقد كان من الملاماتية الذين يمثلون الإسلام الصوفي ذلك أن الشيخ الهميم وفي حالة من الجذب الصوفي زاد في نكاحه من النساء على المقدار الشرعي أكثر من أربعة وعلى الطريقة المحلية، فتزوج من سبع نساء وجمع بين الاختين فأنكر الشيخ دشين عليه ذلك وأخبره بأنه يريد فسخ نكاحه، لأنه خالف كتاب الله وسنة رسوله . rفرد عليه الشيخ الهميم بأن الرسول r قد أذن له بذلك وأن الشيخ إدريس ود الأرباب كان حاضراً.. فتدخل الشيخ إدريس وقال للقاضي دشين اترك أمره وخل ما بينه وبين ربه.. فأعلن دشين عن فسخ النكاح فدعا له الشيخ محمد الهميم أن يفسخ الله جلده.. ويقال أن الشيخ دشين مرض مرضاً شديداً حتى تفسخ جلده (30).

وفي رده على الشيخ دشين قال الشيخ الهميم شعراً حاول فيه توضيح الفرق بين (إسلام الفقهاء) و (إسلام المتصوفة) :

**فإن كنت يا قاضياً قرأت مذاهباً**
**فلم تدر يا قاضي رموز مذاهبنا**
**فمذهبكم نصلح به بعض ديننا**
**ومذهبنا يعجم عليكم إذا قلنا**
**قطعنا البحار الزاخرات وراءنا**
**فلم يدرالفقهاء أين توجهنا.(31)**

وقد تمحور الجدل الفقهي بين الفقهاء والمتصوفة حول الظواهر المحلية السودانية، بصفة اساسية مثل تحريم (التمباك) "التبغ" حيث اختلف العلماء

حول ذلك اختلافاً كبيراً ارسلوا بمقتضاه إلى الشيخ على ألا جهوري في مصر طلباً للفتوى. ذلك أن كثيراً من العادات المحلية الإفريقية لم تجد في تلك المرحلة حكماً قاطعاً حولها إلا عن طريق الاجتهاد وكثير من يلجأ إلى تحليل بعضها من باب اليسر ومراعاة المصلحة الاجتماعية. وكان ذلك هو الحال بالطبع في منطقة غرب إفريقيا بدليل ما رواه (العمري) و (القلقشندي) عن تقاليد اشتهر بها في مملكة مالي القديمة، وهو أنه ومن عاداتهم الموروثة أنه إذا نشأ لأحدهم بنت حسناء قدمها هدية للسلطان، يملكها بغير تزويج. وقد أنكر حاجب السلطان منسا موسى ذلك عليه. وقال له أن ذلك لا يحل لمسلم شرعاً، فقال منسا موسى. ولا للملوك؟.. أجابه ولا للملوك أسال العلماء. فقال منسا موسى ورغم ورعه ومعرفته بالدين (والله ما كنت أعلم ذلك) [32]. ومن ذلك أيضاً ما ذكره ابن بطوطة عن مشاهداته في مملكة مالي نفسها إذ قال بأنه ورغم كثرة المساجد والمعلمين فإن أهل المملكة يجهلون تعاليم الإسلام الدقيقة وأن نساءهم لا يحتجبن من الرجال وأنهن ورغم مواظبتهن على الصلوات يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب [33].

إلى كل ذلك كنا قد تحدثنا عن ظاهرة التصوف الإسلامي في مجملها كوسيط يسمح في منطقة الحزام السوداني وفي مرحلة تاريخية مبكرة من الانتقال التدريجي البطيء للتعاليم الإسلامية الصحيحة، وبما اشاعه الإسلام على أيدي الفقهاء والمتصوفة على السواء من أجواء التسامح. فالمرحلة التاريخية التي شهدت التقاء الإسلام بالمورثات الإفريقية المحلية لم تسمح بأحداث ذلك التحول القسري والمفاجئ وذلك تبعاً للطريقة الإسلامية التي تغلغل بها الإسلام في المجتمعات الإفريقية خاصة وأن تلك المجتمعات كانت مسرحاً لحضارات عريقة وأديان مختلفة.

ولقد تشكل الفكر الصوفي هو الآخر كوسيط على طول امتداد الحزام السوداني وفق أبعاد ومقاييس أملتها العوامل التي صاحبت نشوء وتطور ذلك الفكر، وعلى أرضية ظروف بيئية وحضارية متشابهة، مما أدي إلى تشابه الممارسات الصوفية من بلد إلى آخر. فمع تشابه جغرافيا الإقليم تلك التي توقفنا عندها غير قليل في الفصل الأول، لعب العامل المغربي أو الاثر المغربي دوره في نقل التجارب الصوفية من غرب إلى شرق الحزام السوداني ومكن من تشكيل ملامح الفكر الصوفي في المنطقة باثرها. فمن جهة حمل المغاربة والبربر وغيرهم من العناصر الإسلامية الفكر الإسلامي ولأول مرة إلى مناطق غرب إفريقيا وممالكها الأولى وبحيث تبلور في شكله الصوفي، ومن جهة أخرى كان للمغاربة دور أساسي في حمل نفس التجربة إلى مملكة سنار في وأدي النيل ومع تشابه جغرافيا وبيئة المنطقة فقد انتج ذلك تشابهاً أو تطابقاً في كثير من الأحيان بين تجربة الفكر الصوفي في غرب إفريقيا والتجربة الصوفية في منطقة وادي النيل. ويتمثل هذا التأثير حتى يومنا هذا في أن بعض الطرق الصوفية الهامة قد دخلت إلى السودان على أيدي المغاربة من العلماء والتجار مثل الطريقة الشاذلية، والقادرية، والتيجانية وغيرها. ومع تشابه الملامح الجغرافية والبيئية لإقليم الحزام السوداني والذي وصفه ابن خلدون بالجزء الأول من الإقليم الأول، وبما أن ملامح الفكر الصوفي المغربي قد تشكلت معظمها في المناطق الجنوبية للمغرب الأقصى والمتاخمة للصحراء السودانية، ومع فعل التأثير والتأثر بين الفكر الإسلامي في شكله الصوفي والموروث المحلي الإفريقي فقد جاءت كرامات الأولياء الصالحين في هذا الإقليم لتلبية حاجات الإقليم والناجمة عن ظروف ندرة الأمطار وكثرة الكوارث والمجاعات والأمراض وصعوبة المواصلات، وبُعد المسافات مع وعورة المسالك ووجود الحيوانات المفترسة.

ويتضح لنا ذلك جلياً من خلال رصدنا لأنواع هذه الكرامات التي جاء بها أولياء الله الصالحين والتي تتشابه في مغزاها ومحتواها من المناطق الصحراوية الواقعة جنوب المغرب الأقصى "المنطقة السودانية" حتى مناطق وادي النيل. فإن هذه الكرامات تتشابه وتتكرر بصورة أو باخرى. وفي ذلك ما يمنحنا دليلاً أخراً على ترابط ووحدة منطقة الحزام السوداني. وسوف نكتفي في تدليلنا على ذلك بالإشارة إلى الكرامات التي تتعلق بالخصائص الحضارية والجغرافية والبيئية لهذا الإقليم.

ونبدأ في ذكر هذه الكرامات بدور الولى الصالح نفسه والمتمثل في تلبية حاجيات الناس في هذه المجتمعات المتشابهة. فإن دور الولي الصالح يتمثل في المقام الأول في المحافظة على النظام وحماية الافراد وتحركاتهم في الأسواق والمواسم، فهو الذي يقوم بمواجهة الشر وما تفرضه الظروف الطبيعية القاسية من مشاكل وأزمات وحيث يقوم بمساعدة الناس على تجاوز هذه الأزمات من خلال تفسيره وسيطرته على المظاهر السلبية للحياة وبما حباه الله من كرامات تبين قدرة الله. فالكرامة لفظ مشتق من التكريم الذي خص به الخالق أولياءه الصالحين وحيث تتمثل هذه الكرامة في الافعال الروحية الخارقة للعوائد المادية والتي تظهر على يد شيخ ظاهر الصلاح في دينه يقضي حوائج الناس [34].

ويأتي مبدأ التكافل الاجتماعي في مقدمة الأدوار التي يلعبها الشيخ كتقديم الطعام للفقراء، فلا تخلو زاوية من ظاهرة تقديم الطعام للزوار بكافة أنواعه واشكاله حسب القدرة المادية والمكانة الاجتماعية للشيخ، وتقوم عملية تقديم الطعام كنسق اجتماعي تضامني واضح المعالم وكجزء من عملية التنظيم الاجتماعي والأمن الغذائي يلوذ به الفقراء لطرد أشباح ومخاوف الجوع ونقص الغذاء خاصة في أيام المجاعات وكساد المحصول. كما يوفر

المسيد في الوقت نفسه المأوى للمسافر والحائر في دروب الحياة. فأصبح كل خائف من تقلبات الحياة له شيخ يأوي إليه في وقت الحاجة. ومن قبل مدح الشاعر الشيخ (بدوي أبو دليق) قائلاً :

**(بالكاف كفاية الهايع الجيعان)**

وقد قيل في وصف طعام الشيخ بدوي أن كيلة الشيخ بدوي ثمانية (وبيات) (كسرات الخبز) للعامة لقمة مسيوطة في البرام، دقاقة خميرة والماء فوقها مثل المرق وضيافة الخاصة ذبح من كل حيوان" (35).

أما الشيخ إدريس ود الأرباب فإن قداحته (جمع قدح) ستين قدحاً كل يوم، وقتاً تكون بالملاح (الأدام) ووقتاً تكون بالماء، وهي عصيدة مسيوطة في البرام جمع (برمة) خميرة ونجيضة"، الماء فوقها مثل المرق. وعندما ولى حمد ولده فإن قداحته صارت مائة وعشرين فيها الكسرة، والملاح فيه الفلفل والشمار والكزبرة.. والملاح له كرباب "إناء كبير" القدح الكبير فيه ثلاثة أرواق (طبقات) روق لحم، وروق لبن وروق بربور "أى لوبيا وخضرة" (36).

أما في منطقة جنوب المغرب الأقصى المتاخمة للمنطقة السودانية فقد عرف الشيخ أبو عمر القسطلي بالهمة العظيمة في إطعام الطعام فلا يدخل أحد زاويته إلا بادر الخدم بإحضار الطعام كل على قدر طبقته. كما حكى عن الشيخ (عبد الله الكوشي) أن كل واحدة من قدور زاويته يطبخ فيها الثوران في مرة واحدة ويذبح كل يوم البقر والغنم والإبل وبينما كان الشيخ "أبو يعلي" يطعم من العسل ولحوم الضأن والدجاج والفواكه، كانت زاوية الشيخ أحمد بن عبد الله بن حسين المغاري تزدحم بالخلق وكثرة الوفود فيذبح بين يوم وليلة سبعمائة شاة ومائتين من البقر ونحو عشرين من الإبل فيأكل كل عشرة أنفس في دائرة(37).

لقد شكلت الزوايا والمسائد في المجتمعات التي ظلت طوال عهوداً تعاني من نقص الإنتاج وانعدام الغذاء ملاذاً للفقراء والزهاد وصارت بذلك بمثابة (مؤسسات الخلاص) أو "كوميونات" للفقراء.. انصهر فيها ذلك الفقر بمعناه الاجتماعي والديني (الفقر إلى الله) في بوتقة واحدة، فأصبحت هذه الزوايا والمسائد تمثل الوعاء الذي يتجمع فيه غضب الفقراء وحقدهم الطبقي على الطريقة التي يعيش بها الحكام ومن المستعمرين بصفة خاصة وبما يمارسونه من ظلم اجتماعي للناس، ولذلك فقد وجدت ثورات الجهاد الديني والسياسي التي انتظمت منطقة الحزام السوداني في القرن التاسع عشر جنودها داخل هذه الزوايا والمسائد مثل الثورة المهدية في السودان.

ولعدم انسجام الإيقاع الامطاري حسب المعطيات المناخية في منطقة الحزام السوداني فقد ظل شبح الجفاف والمجاعات يهدد المنطقة في دورات مختلفة من الفصول، ولا زالت هذه المنطقة تشتهر بحالة (الجفاف والتصحر) الذي يمتد من ساحل المحيط الأطلسي حتى مناطق دارفور في غرب السودان. ومن هذه الدورات عمت منطقة جنوب المغرب الأقصى المتاخمة للمنطقة السودانية سلسلة من المجاعات في القرنين السادس والسابع عشر الميلادي، فقد قيل بأن الناس هناك قد أصابهم جدب ومحل من جراء شح الامطار فذهبوا وشكوا أمرهم إلى الشيخ (واجاج اللمّطى) في منطقة السوس وقالوا له لقد قحطنا وجئناك لتدعو الله لنا بالسقيا، فلما انصرفوا أرسل الله عليهم السحاب بالأمطار ودامت عليهم الأمطار فلم يصلوا بلادهم إلا بعد ستة اشهر (38). وقد مرت على مملكة سنار أو السلطنة الزرقاء خلال نفس الفترة في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي سنوات مجاعة اشهرها مجاعة أم لحم التي حدثت عام 1688م في عهد الملك أونسة ولد ناصر. وقيل أنه من شدة الغلاء فقد أكل الناس الكلاب (39). ورغم

ظروف هذه المجاعات فقد أشــتهر من بين الاولياء الصـالحين من يجلب المطر. وقد أطلق على الشــيخ عبـد الرحيم العركي لقب (بيـاع المطر) ذلك أنه يطلب المطر ويبيعه للناس (40).

ومن كرامـات الأولياء الصالحين في هذا الخـصوص حصول البـركة في الطعام. وتـقـديم الطعام البسيط للعدد الـكبير من النـاس فيكفـيهم وتفضل مـنه فضلة (41). ومن مثـل هذه الكرامات مـا جاء في الطبـقات في سـيرة الشيخ سليمان الطوالي، فـقد قال له الشيخ محمد الهمـيم، "يا سليمان تجيب لي الشيخ(بانقا الضرير) ومعه ناس سنار ونحن عطاشى من الماء وما عندنا فلفل ولا شمـار ولا كزبرة ولا مرسين" نوع من البـهارات" فقـال له سلمان. الفلفل والشمـار والكزبرة والماء عليّ. وأنتم عليكم الذبيحـة والكسرة" . وفي وقته قـيل أن السماء قد أرعدت وأبـرقت ووجدوا أن الحفائر قد امـتلأت ماء (42).

ومن هذه الكرامـات أيضاً ان الشيخ خـوجلي بن عبـد الرحمن قـدم عليه حارسه وقال له العيش كمل_ أي نقـص الذرة _ فقال لهم اقلعوا المطمورة، قالـوا قلعناها وملأناها تراب قال امشوا اقلعوها ثانيـة فقلعوها فوجدوا فيها عيـشاً أحـمراً (43). وهكذا وبما يقـدمه الشيـخ لزواره من الضيوف فـإنهم عندما يحـضرون إلى زاويتـه يحضرون مـعهم ما تسـمى (بالزوارة) وهي الهدايا التي تحمل للشـيخ لكي يقابل بها متطلبات إكرام ضيـوفه، خاصة من الفقراء والعُشّام. ومما يذكر في سـيرة الشيخ إدريس ود الارباب أنه وحينما يدخل عليـه طائفة من هؤلاء الزوار بهـداياهم أو زكاتهم فإن المنـادي يصيح يابت الشيخ هؤلاء القوم الفلانيـين وأن زوارتهم مثـلاً. دقيق وسمن وقماش وإبل صهب ويبادر بعضهم بالقول يا أبـت الشيخ هذه زكاة إبلاً لنا فاستعن بها على الضيفـان وقد عرف عن الشيخ إدريس كرمه وورعـه أنه كان يشير

في كل مرة أن تمنح هذه الهدية أو الزكاة لرجل فـقير أو امرأة مسكينة، وفي وقتٍ يكون فيه في حاجة لإطعام ضـيوفه، وليس لديه شيء من الضيافة، إذ أنه يعتقد بأن ما وصـله من هذه الهدايا أو الزوارة إنما هو عمل جاءه من الله ورسـوله، ولابد أن يرده إلى المحتـاج دون أن يحتـفظ به (44). ولذلك فإن مادحيه قـد أنكروا على ولده حمد الاحتفاظ بمثل هذه الهـدايا عندما ولي بعد وفاة أبيه الشيخ إدريس فقال الشاعر في ذلك :

**الشـــعبة الكانت تاتيبــــة انكســـرت وأدتنـا السـيبة**

**خلت حمـــــد القليبــــــة لمن جـات قال أدوها العيبـــة**

وعادة مـا تصحب حالات الجفـاف والمجاعة بسـبب ندرة الأمطار كوارث وآفـات أخـرى. ومن هـذه الآفـات المعـروفـة في إقليم الحـزام السـوداني الصحـراوي آفة "الجراد الصـحراوي". ونجد مثـلاً قديماً لهذه الآفـة في ما حكي صـاحب (التشـوف) أن الولي الصالـح الشيخ أبي عـبد الله الهـواري صرف الجـراد عن بني ورسفين (45). وحكاية الولي عبـد الغفور الفـيلالى الذي مر في طريقه إلى (أغمات) المحادة لبـلاد السودان بقوم مجتمعين على قتل الجـراد، فشكوا إليه حالهم، فـقال لعل الله يصرفـه عنكم ودعا لهم ولما انصرف.. أنصرف الجراد (46).

وتقابل هذه الحكايات كـرامة الشيخ خـوجلي بن عبد الرحـمن الذي كلما وضـع عصاه الحديد على مكان به رمل يمنع الماء عن سواقي المحس في توتي وقـرأ حـزب البحـر" من الأوراد الشـاذليـة" إلا وأنحـسـر الرمل وهاج الماء وفاض(47). وهو الذي سخر الإعـصار، "آفة أخرى من آفـات منطقة الحزام السوداني" ويسـمى في سودان وادي النيل (الهبـوب). فقد كـان الشيخ في انتظار جمـاعة الفقيـه عبد الدافع وانقطعـوا في غرب النهر لأن الإعصـار قد ذهب بمركبهم فهب الإعصار من جديد وأخذ المركب إلى البر الغربي فادركوا

مـركبـهم ولما وصلوا إلى الشـاطئ الشـرقي وجـدوا الشـيخ خـوجلي فـي انتظارهم وقـد توضـأ لصـلاة الظـهر [48]. كذلك تصـحب الكوارث والآفات في إقليم الحزام السوداني كـثرة الأمراض تلك التي اشتـهر بها الإقليم دون سواه مثل العمى والجذام والبـرص والكساح. ويُلاحظ أن مثل هذه الأمراض ذات طبيعة فردية. وفـي اعتقاد الناس في ذلك أن المرض وفي شكله هذا إنما هو عـقـاب إلهي أو مس من الجـن. وهو في ذات الوقـت من الأمـراض المستعـصية على الأطباء والحكمـاء. ولذلك فإن كرامات الاوليـاء تصبح هي الوسيلة الوحيدة للعلاج. ويتم علاجها عن طريق الاتصال المباشر بين (الولي الصالح) (مصدر الشفاء) والمريض كاللمس، بأن يضع الشيخ يده على رأس المريض أو الجـزء المعطوب من جـسـده، أو يكـون الدواء بجـزء من مكونات الشيخ كاللعاب أو الريق تلك التي نسمـيها في السودان (بالعزيمة) ومن بعد وفاة الشيخ يصبح تراب القبر أو الضـريح جزءاً من العلاج. ويتمثل ذلك في عادة آخذ حـفنة من تراب القبر على سـبيل التبرك "البـركة" [49]. ومن مثل العلاج عن طريق الريق أو اللعاب ما يسـتخدم لإبراء الأبرص ومن ذلك قصة المرأة التي قدمـت على الشيخ خوجلي تحـمل مـحارة طلبت مـنه أن يبصق فيـها فـمسـحت بـهـا برصة كـبيـرة فـي جلدها فبـرئـت [50]. كذلك من الكرامات الشهيـرة للشيخ خوجلي كما جاء في الطبـقات أنه إذا جاءه احد به مرض من جنون أو جذام فعزم له فيزول هذا المرض ببركته [51]. كما عرف عن الشيخ إدريس ود الارباب إبراء ذوى العاهات ومن مـثل ذلك وضعه يده على رأس المسلمي فزال عنه العمي [52]. ومن قصص مداواة الجـنون قصة الشيخ حـسن ود حسـونة بأن الملك بادي أبو شلوخ أرسل له وقال لـلشيخ تعال اعزم لي ناصر أخوي ماسكاه (غزالاً) وهو مرض عصبي يشبه الجنون ففعل في وقـت عجز فيه كل حكمـاء وأطباء المملكة عن مداواته وقـد وصفوا الشيخ حسن ود حسونة بأنه "حسن ود حسونة طباب المجنونة" [53].

وبما أن هذه المناطق ذات الأرض الشاسعة والممتدة قد عرفت بمسافاتها ودروبها الوعرة فمن الكرامات التي اشتهر بها الأولياء الصالحون تجاوز صعوبات ومسافة الطريق وذلك عن طريق ما يعرف (بالخطوة) وهي أن يسخر الله الأرض فيقطعون المسافات الطويلة في وقت وجيز. ويدعى بعض المتصوفة أنهم يؤدون بعض الصلوات في أرض الحرمين ثم يعودون إلى بلادهم في لمح البصر، ومن هؤلاء الشيخ إدريس ود الارباب الذي جاء في سيرته أن رجلاً من المغرب اسمه عبد الكافي قد قدم عليه بالخطوة، وقد اشتهرت بلاد المغرب الأقصى بهذه الكرامة خاصة في منطقة مراكش التي عُرفت بوعورة مسالكها لأنها تتاخم الإقليم السوداني الممتد الطويل مع انعدام وسيلة السفر. فقد ذكر صاحب (التشوف) حكاية (منية بنت ميمون الدوكالى حين قالت: زرت ولدى حسونة بحارة (بن يعبيدون) بمراكش في فصل الأمطار والطين، فخرجت من عنده إلى مسكنى ببحيرة (أبي مروان) في أقصى مراكش وأنا اسمع آذان المغرب فخرجت ولم اشعر إلا وأنا عند باب مسكني وأذان المغرب لم ينقطع [54].

كذلك جاء في سيرة سليمان الطوالي أنه كان يورد خيول شيخه من (المندرة) في (رفاعة) مسيرة ثلاثة ايام ويبردهن ويعقد أذنابهن ويصلن لينات [55]. ألم يقل الشيخ ود الهميم من قبل:

**قطعنا البحار الزاخرات وراءنا**

**فلم يدر الفقهاء أين توجهنا.؟؟؟..**

ومن تجاوز صعوبات السفر لدى المتصوفة المشي فوق الماء والطيران في الهواء _ فإن ذلك ينجم أمام العجز عن تجاوز الموانع والعوائق الطبيعية مثل اعتراض مجاري المياه والأنهار الموسمية طريق المسافر، وعدم توفر وسيلة متاحة لتجاوز هذه العقبات. قال أبو يعلي الفتوح ابن آبي بكر المينوى "قعدت

يوماً على حجر في وسط البحر اتفكر في المشي على الماء حتى وصل رجل صالح فمشى على الماء وقال لي يا أبا يعلي هكذا يكون المشي على الماء" (56). وبمثل هذا يحكى ود ضيف الله عن الشيخ بر ود نعيم انه كان في بلدة (الكردة) فسمع الذكر في (ابو عشر) على الشاطيء الآخر - وقيل له إن الشيخ حمد ولد الشيخ دفع الله جاء لمواصلة إخوانه الطواليين "ذرية سليمان الطوالي" ففرش فروته فوق الماء حتى مرق عليهم (57).

كذلك الشيخ مكي الدقلاشي الذي جاء لزيارة شيخه فلم يجد مركباً فمشى هو وحيرانه على الماء حتى خرجوا لهم (58). ومن كرامات الطيران في الهواء فقد ذكر (أبو عبد الله الدقاق) السجلماسي، وسجلماسة تقع من المغرب العربي داخل المنطقة السودانية، قال: دخلت في بلد يجاز إليه على قنطرة ضيقة لا يمر عليها إلا شخص واحد، فرأيت امرأة ضعيفة قد استقبلتني، فكرهت أن اتعبها بالرجوع فوثبت لإسقط من القنطرة على الوادي فأمسكت في الهواء فلما اجتازت المرأة عدت إلى القنطرة. وهكذا قصة الشيخ القدال المسلمي فقد قال له طلبته نطلب منك أن تورينا الطيران في الهواء فطار بعنقريبه في الهواء والناس تنظر حتى نزل في محله (59).

وتصاحب ظروف وعورة المسالك ظاهرة التحكم في الحيوانات المفترسة وتسخيرها وهي تعترض طريق المسافرين في الأصقاع الجنوبية من المنطقة الصحراوية السودانية الخالية من العمران والسكان. وتكون هذه الحيوانات المفترسة على حسب طبيعة الإقليم، فبينما نجد أن السباع بكافة أنواعها يكثر ذكرها في منطقة جنوب المغرب الاقصى نجد ذكر الفيل والتمساح في منطقة وادي النيل. قال الشيخ (أبو يلبخت) إنه وعندما كان مسافراً في منطقة من هذه المناطق الصحراوية حدثته نفسه وهو من المتوكلين بالله ان يضطجع للراحة فجاءه سبع ولحس ركبته فقال له: أنا خلق

مثلك فـتركه وذهب ثم جـاء سبع ثان وثالث ورابع وفي كل مـرة كان يردد هذه العبارة تنصـرف عنه السباع (60). كما جـاء في حكايات التصوف في المغـرب الأقصى أن الأسـد يحـرس الولى الصـالح من منـزله إلى مـسجـد الصلاة ويسخره فيقطع الحطب ويحـمله إلى بيته، وبالمقابل فإن الشيخ مكي الدقلاشي عندما شكي له الملك بادي من التمساح وقال له أن التمساح قد أخذ حصاني غطس في البحر وقلع، أي ظهر.. وفي حينه قلّعت التماسيح جميعها من النهر وهي ميتة. ومن حكايات تسخـير الحيوان أن الشيخ على النيًّـل بن الشيخ مـحمد الهمـيم أرسل ولديه لجلب ثمر (الدليب) على أربعة وعـشرين جملاً، فظهـرت الافيال أمامهم فـذعرت الجمال وفرت فـشكوا أمرهم للشيخ النيل فقـال لهم: أذهبوا واخـبروا هذا الحيـوان قولوا له قـال لك الشيخ أنت أجفلت الجـمال وعليك حـمل الدليب. فذهبوا وقـالوا له ذلك.. فجـاءت أربعة افيال وبركت أمامهم فحملوا عليـها حمل أربعة وعشرين جملاً (61). وبما أن دور الولي الصالح يتجلى في كراماته المستمدة من قدرة الله والتي يسخرها لخدمة الاغراض السماوية العليـا، لحل مشاكل الناس عندما تصل العقدة إلى طريق اللاحل، وعندما تعجز السلطة الزمنية عن حل هذه المشاكل، فقد تجاوز الولى الصـالح (بسـلطتـه الروحـيـة) (السلطة الزمنـيـة) للحكام والأمـراء والسلاطين. وبذلك يخضع الملوك والسلاطين أنـفسهم لسلطة الولى الصالح، قـال الشاعـر عبـد النور يمدح الشيخ دفـع الله بن الشيخ أبو إدريس شـيخ الإسلام:

**أطاعته العسـاكر والأكابر**
**وكم زاروه أقطاب حجـول**

وعندما دعـا الملك بادي أبو شلوخ الشيخ حسن ود حـسونة لعلاج أخـيه ناصر خرج إلـى ربوة عالية فرأى مـوكب الشيخ قادم تتبـعه حاشيـته وما

أحاط به من الجاه والعظمة فقيل أنه همس إلى نفسه قائلاً "هذا فكياً أخذ منا ملكناً" وقد قيل أن الشيخ حسن ود حسونة عندما اقترب للسلام عليه قال له: "وأنا ملكك عرضوه عليّ وأبيته "أي أن السماوات قد عرضت عليه السلطة الزمنية بأن يكون ملكاً فرفض ذلك واختار السلطة الروحية (62). وقد أشتهر الشيخ (فرح ود تكتوك) بتحقيره السلطة الزمنية بقوله:

**يا واقفاً عند أبواب السلاطين**
**أرفق بنفسك من هم وتحزين**
**تأتي بنفسك في ذلٍ ومسكنة**
**وكسر نفس وتخفيض وتهوين**
**أن كنت تطلب عزاً لا فناء له**
**فلا تقف عند أبواب السلاطين**

ولعل هذه الظاهرة قد استقرت في تركيبة النفسية السودانية من جنوح للزهد واحتقار للسلطة الزمنية الحاكمة بل وانعكس ذلك على تاريخنا السياسي فالإنسان السوداني بطبعه لا يغريه حكم ولا يتباهى بمنصب ولا تردعه حكومة. بل يركن إلى انتمائه الصوفي الذي يتحكم فيه شيخ الطريقة. فقد رسخ السلف الصالح في الذهنية الفكرية والثقافية والاجتماعية السودانية أن من لم يصح له نسب في القوم فهو لقيط لا أب له في الطريق. كما جاء في الاثر أن من لا شيخ له فالشيطان شيخه. ومن لم يمت على بيعة شيخ مات في ترهات الضلال. وفي هذا تم تحوير لقول الرسول r "من لم يمت على بيعة مات ميتة الجاهلية"، حيث أفلح الفكر الصوفي على يد الأولياء الصالحين من الشيوخ في تحويل هذه البيعة إلى رمز الشيخ، فالشيخ أصبح منذ ذلك الوقت وبالنسبة للإنسان السوداني ضرورة كونية باعتباره حبل الله في الأرض ومن يتعلق به وصل، فاصبح المخرج الوحيد للإنسان من أزماته المتكررة أن يقتدي بشيخ عالم بالظاهر والباطن يسلم إليه أمره. وقد

مهـد كل ذلك كما أشرنا للطوائف الـروحية وتجمـعاتها القبليـة والأهلية أن تحدث أثرها في مسار الحياة الفكرية والسياسية السودانية وفي أدق مراحل تطورها فـــاحــتـل الشــيخ فــي بداية الأمـر مـكان رئيس الحـــزب الفكري والســياسي، فليس فــي تاريخ السودان بما في ذلك الـتاريخ الحـديث سلطة سيـاسية أو حكومـية لم تنشد السند الـروحي والشعبي عند شــيوخ الطرق الصوفيـة، حتى أصبحت هذه الطرق أوعية مـعترف بها في التعـبئة الفكرية والسياسية وبما يشبه (النقابات) كحركة اجتماعية وسياسية، ولكونها وعاءاً جاهزاً لتجميع القبائل والأجناس المخـتلفة في إطار الوحدة القومية. وقد أدى كل ذلك إلى إعـادة تفجـير عنصـر اللامبـالاة بالسلطة الحكومـية المركـزية بالسودان فـالإنسان السوداني وبطبعـه لا يعجبـه العجب في حكومة مهـما كانت قوتها وسطوتهـا، وبما جعل الإنسان السوداني مهيـأ وبصورة عفوية لمعارضة الحكومات ومستعداً استـعداداً فطرياً للانقلاب والثورة عليها حينما تحاول الحكومة فرض قبضتها الحديدية على مصائر الناس من خلال فرض الضــوابط والقوانين التي تنظم حـياة البـشر ومـجتـمعـاتهم، هذا ما أســهم بصورة غير مباشرة في تعـدد ظاهرة الانقلابات والثورات والانتفاضات في تاريخ الحياة السياسية السودانية.

لقد اسهـبنا في تقديم كل تلك النماذج من القصـص والحكايات قاصدين إلى تجاوز محاولات المؤرخين الأوربيين لإثبات مـفهوم (الإسلام السوداني) بتلك الصــورة التي حاولوا مـن خلالهـا الإشارة إلى اخـتلاف الإســلام في إفريقيا بصفة عامة وفي منطقـة الحزام السوداني بصفة خاصة عن الإسلام الشرق أوسطـي، أو الإسلام العربي كـما يقـولون. وذلك ضمن مـحاولاتهم للتقسيم والتجزئة. وحاولنا من جانبنا انتهاج منهج تاريخي واجتماعي يثبت عناصــر الوحدة القـائمة فـي انحاء هذا الحــزام ومن خلال وحـدة الظروف

الحضارية والتاريخية والبيئية والاجتماعية. وما أفرزته هذه الظاهرة من تأثيرات فعلية انتجت حضارة إسلامية إفريقية متفردة اسهمت في بناء التاريخ الفكري والحضاري للقارة، وساهمت في تحديد ملامح وخصائص تلك الحضارة الفريدة. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أوضحنا وانطلاقاً من خصوبة هذا الموروث كيف أدت التطورات التاريخية مصحوبة بكل الظروف الخاصة التي مرت بها المنطقة إلى تشكيل الواقع الفكري والثقافي الراهن، سواء في منطقة سودان وادي النيل أو منطقة غرب إفريقيا. ولم نرد من خلال رصدنا لكل هذه التطورات التي أدت إلى تشكيل الواقع الراهن إثبات (إيجابية) الوتر الصوفي في الذهنية السودانية على طول الحزام بل اردنا قبل كل شيء إثبات (خصوصيته) وأن هذه الممارسة الفكرية والثقافية قد امتدت في تاريخ السودان لأكثر من نصف قرن وهي أطول فترة زمنية شهدها تاريخ السودان الفكري والثقافي ومنذ قيام مملكة سنار. ذلك بالمقارنة مع الفترات اللاحقة التي شهدت حالة الانحطاط الفكري والثقافي ابان عهد التركية وحالة القهر والاستلاب الثقافي أبان فترة الحكم الثنائي حتى استقلال السودان. فإن احتقار السلطة الزمنية والاعتماد في الفكر الصوفي على سلطات الشيوخ من الأولياء الصالحين (السلطة الروحية) قد اقعدت الناس عن واجب تكوين كيان قومي يؤدي إلى قيام حكومة مركزية تذود عن الموروث الفكري السوداني، والذي انقسم في نفسه إلى محورين.. محور يرتكز على جمود المذهب المالكي في تعبئة الطاقات الفكرية الشعبية كما يمثل ذلك المصدر الرئيسي وهو(مختصر خليل بن إسحاق)، ومحور اسلم نفسه للسلطة الروحية والثقافية للشيوخ من الأولياء الصالحين للاضطلاع بكافة المهام التي تفرضها واجبات الحياة الفكرية والثقافية على الإنسان، بينما آثر الإنسان السوداني في تلك المرحلة مبدأ السلامة عن

تعقيدات الحياة ولاذ بالزهد في التفكير والمسكنة والرضا بواقع الحياة والاتكال والتواكل وحل مشاكله عن طريق (التجاوز) وليس (المواجهة). وفي هذه الاثناء فقد غابت السلطة الفكرية والحكومة القومية المركزية القوية وسط المنازعات بين القبائل والعشائر والبطون وهي منازعات تتمحور في اساسها حول سلطات شيوخ القبائل الذين بيدهم مقاليد الأمور، ومصائر الناس. وعند دخول جيوش إسماعيل باشا إلى السودان كانت سلطنة سنار قد سجلت أول محاولة للاغتيال السياسي في تاريخ السودان من جراء هذه المنازعات، بينما عقدت الدهشة والاستغراب لسان السلطان وهو يسأل إسماعيل باشا. لماذا تغزونا ونحن مسلمون مثلكم ولم يكن يدري بأن الإجابة تكمن في أن العالم من حول سنار قد شهد تقدماً وتعقيداً جديداً يتجاوز حالة الانغلاق الفكري، والعزلة الإقليمية والدولية التي كانت تعيشها سنار، وهي تنكفئ على حالتها المتأخرة من الفتن والحروب القبلية الداخلية، ورغم مقولة سلطان سنار التاريخية بأن (سنار محروسة بسيوف قواطع هندية، وخيل جرد أدهمية ورجال صابرين على القتال بكرة وعشية) فإن الحال لم يكن كذلك فإن مقاومة الغزو التركي لم تكن على يد سلطان مركزي قوى وبكل مورثاته المختزنة بل كانت على يد قبائل (الشايقية) في (كورتي) و (الجعليين) في (شندي). ثم انه ومنذ بداية الحكم التركي في السودان فإن حركات المقاومة قد جاءت في الاطراف على يد الجهادية السود في كسلا في (الشرق) وثورة جبال النوبة في (الغرب) ولم تندلع هذه الثورات في الوسط السناري إذ أن حالة القنوع والخنوع المترسبة في الذهنية الفكرية والثقافية السنارية، لم تسهم في إزكاء روح الثورة حتى قيام حركات الجهاد الجديدة مع الثورة المهدية في سودان وادي النيل وثورة (عمر سعيد تال الفوتي) و (بن فوديو) فـي غرب إفريقيا وبما استقوا من أفكار ثورية جديدة تجاوزت انغلاقات (مختصر خليل) وشطحات (الفكر الباطني).. كما سيرد ذكره.

وكمـا أشرنا سابقـاً فإن تشـرذم الفكر السوداني حول مـفهـوم الشيخ والقبـيلة لم يوفر مـباديْ التضـامن والوحدة القومـية المطلوبة لمواجـهة تلك المرحلة التاريخـية في حركـة التحول الإقليمي والـدولي، وبذلك فإن السلطة المتمحورة حول الـشيوخ والاولياء قد اقعدت الإنسان عن مواجـهة التحديات الجديدة فإن شـيخ الطريقة أو القبيلة قد سلب هذا الإنسـان واجباته الفكرية والحياتية وقام بدلاً عنه بتمثيل مركـز الدائرة الاجتماعية والروحية والسلطة المركزية السياسية، فـهو الذي يطعم الجائع ويكسو العاري، ويشفي المريض، ويبدل جحيم الحياة بنعيم الآخرة. الذي يحمى الجار والعشيرة ويمنح الغني والفقير.. ويدّرج العاطلة.. ويمسح دمع الولية، فلماذا تفلح الأرض وتدخل في تعقيدات التنمية الزراعية والاقتـصادية ولدى شيخك في المسيد القدح الكبير. (فربنا ما شق حنكاً ضيعـه) (ارجا الله في الكريبة).. ولماذا "تقرأ" رغم الآية الكريمة (فإن القلم ما بزيل بلم) بما جعل الشاعرة (بت مسيمس) توجه النقد الصـارم لولدها.. "قاعـد للزكاة ولقط المحلق". وكل هذه الممـارسات جـعلت الشاعرة بت المكـاوى تهيب بالإمام المهدي ألا يكون مثـل هؤلاء الشيوخ من الفقهاء وأن يتخذ مذهباً ثورياً آخراً في مواجهة الاتراك:

**إما قــوم أركـــب للخيـــول انــدرى**
**وإما اقعد (فكي) ود مـرتضاك يـقرى**

لقد أشارت (بت المكاوي) إلى مـا كنا قد أشرنا إليه من تطور في مـفهوم الولى الصالح والمرابـط والفقيـه أو الفكي وما حدث لهـذا المفهوم من فـساد نجم عن دوره الاجتماعي السلبي في مجتمعات الحزام السوداني. ومع بروز واقع إقليمي ودولي جديد كان من الـواجب أن يتطور دور هؤلاء من الاكتفاء بالتـعليم الديني في المـرحلة الأولى، ونشـر الإسلام في الإقـليم في المرحلة الثانية، إلى القيام بمهمة الجهاد ضد المستعمر الأجنبي في المرحلة الثالثة.. إلاّ

أن جمود الفكر الديـني والعزلة الثقافيـة من جهة، والاحتمـاء بسلطة الشيخ والقبـيلة والعشـيرة من جـهة أخـرى، لم تهيئ إنسـان المنطقة لمواجـهة تلك التطورات المستجـدة. وهذا ما حدا بزعماء حركة الجـهاد الإسلامي في طول الحزام السوداني من أمـثال المهدي ودان فودي وعمر الفـوتي أن يتجاوزوا الوتر السلبي في الموروث الفكري الديني والاجتمـاعي والذي كان سائداً في المرحلة السابقـة لظهورهم، والمتمـثل في القبيلة والفكر البـاطني واتخاذ خط فكري وثقـافي ديني أكثـر ثورية. وقد حـدث الأمر نفسـه في منطقـة غرب إفريقـيا حـيث أدت حالة التـشرذم القبـلي والعشائري والـروحي بعد زوال حركات الجهاد التي انتظمت الإقليم، إلى فتح المجال من جديد أمام السياسات الثقافـية الاستعـمارية للاستفادة من حـالة الانقسام وغيـاب روح التضامن القومي التي غرسها الإسلام عن طريق القضاء على الروح القبلية في مراحله الاولى. فعمد الاستـعمار الثقافي إلى إعادة تقسيم المنطقـة عبر حدود جديدة وعزلهـا عن عوامل الوحدة القـومية التـي كانت سائدة مما أدى إلى تسـهيل مهمة الاسـتعمار في نشر لغـاته وثقافاته والترويج لسياسـاته في التجزئة والتي اعتمدت أول ما اعتمدت على تقسيم المنطقة الإفريقية إلى إفريقيا عربية إسلامية (بيضاء) شمال الصحراء، وإفريقيا زنجية مسيحية (سوداء) جنوب الصحـراء تلك السيـاسات التي انبـثق عنها مـصطلح (الإسلام الـسوداني) كمفهوم استعماري (L-slam noir)، والذي حاولنا معالجته وتقديمه في هذا الفـصل عن طريق إثبـات الوحدة القـوميـة (للحـزام السوداني) أو الحـزام الإفريقي العربي الإسلامي. وبكل ما يتميز به من خصائص متفردة هي جزء لا يتجزأ من تراث القـارة الإفريقية والذي يسهم مساهمـة إيجابية في تطور القارة في بحثها المستديم عن مبدأ الوحدة الإفريقية الشاملة.



## المذهب المالكي

وفي سبيل اكـتشاف نواة وعناصر الوحدة بـين أجزاء الإقليم السوداني، لم يكن ما يشاهد اليوم من تشابه وتقـارب بين أجزاء هذا الحزام قد جاء عن طريق الصدفة. بل جاء كل ذلك بفعل التطورات والتفاعلات الفكرية التاريخية على مدى مـتسع من الزمـان. ولعل من أهم المظاهر الفكرية الإسلامـية التي تربط بين دول الحزام السـوداني، انتشار المذهـب المالكي في ربوعها المـتدة من المغرب الأقصى والسنغال إلى سـودان وادي النيل عندما حمل العديد من العلماء المغاربة تعـاليم هذا المذهب إلى مناطق السودان الغربية مـثلما حملوه إلى مناطق السودان الشرقية.

ويعود انتـشار المذهب المالكي في المغرب ذاته إلى مـدرسة المدينة المنورة الفقهـية التي كان يتوجـه إليها علماء المـغرب والاندلس وإفريقيـا خاصة في مواسم الحج حيث الأمام مالك بن أنس، فياخذوا عنه وعن تلامذته العلم قبل أن يعودوا إلى أوطانهم البـعيدة في إفريقيـا دون تكبد مشاق سـفر آخر إلى أوطان أخرى نائية مثل العراق حيث تزدهر مـدرسة أبي حنيفة النعمان. وتم انتـشار المذهـب المالكي في المغـرب على يد الإمام (سـحنون)، وتلامـذته - فعندما عـاد الشيخ (سحنون) من المدينة حاملاً معـه المدونة في الفقه المالكي انتـشرت مدونتـه من القيـروان إلى الأندلس، وبه صـارت إفريقـيا مالكـية المذهب، خـاصة وأن الإمـام سحنون قـد بدأ بحـرب التيـارات الأخرى مـثل الأباضـية الصـفرية والشـيـعة العلويين وولى مكـانهم القضـاة من المذهب المالكي(63).

ولقـد بدأ دخول المذهب المالكي إلى بلاد السـودان في غرب إفـريقيـا مع بداية تأسيس دولة المرابطين، فإن الزعـيم البربري يحي بن إبراهيم الجدالي

عندما اراد أن يزيد من اتساع نـفوذه وقوته في قبائل صنهـاجة غادر وطنه الاصلي وقـصد (القـيـروان) حيث تلقي الـعلم على يد الفـقيـه أبي عمـران الفاسي، أشهر علماء المذهب المالكي في المغرب، والذي تخرج على يديه العديد من أبناء إفـريقيـا والذين اخذوا عنه المذهب. وطـلب يحي بن إبراهيم من أبي عمران ان ينتدب له أحد العلمـاء ليعلم الناس ويهديهم إلى الدين فاحاله على تلميذه (وجّاج بن زللو اللمطـى) في منطقة السوس الأقصى جنوب مراكش، والتي كان قـد بنى بها داراً اسماها دار المرابطـين خصصهـا لطلبة العلم من المغرب وبلاد السودان، فاختار لـه اللمطى الشيخ عبد الله بن يسن الجزولي للقيام بتدريس العلم في زوايا المرابطين على المذهب المالكي. وهو الذي يعتبر المؤسس الأول لدولة المرابطين التي قامت بنشر الإسلام على مذهب مالك في المنطقة السـودانية. ولا يفـوتنا في هذا أن نذكر بأن القـيروان وسجلمـاسة ومنطقـة السوس جنوب مـراكش كلها من المناطق التي أزدهـر فيهـا المذهب المالكي، وهي مناطق مـجاورة ومـحادة للإقليم السـوداني. وهذا ما قـاد إلى انسيـاب المذهب المالكي إلى مدينة ثقـافيـة سودانية مـجاورة مثـل (تمبكتو) والتي سكنتها (جـدالة) في داخل المنطقة السـودانية. هاجر عبد الله بن يسن إلى جزيرة تقع عند مصب نهر السـنغال الأدنى حيث أنشأ رباطاً وبدأ الناس يلتفون حوله فاستطاع أن يبني جيلاً جديداً من المجاهدين لنشر الإسلام على تعاليم السنة الصحيحة وهدى المـذهب المالكي. وعندما ازداد عدد أتباعه كوّن منهم جيشاً غزا به اودغست عـام 1054م وانتـزعها من ملك غانا الوثنية ثم تحالف مع جماعـة التكرور المسلمة وانضمت إليهم قبائـل لمتونة. وجاء بعده خليفتـه أبو بكر بن عمر الذي هزم قبـائل (السوننكة) فتفكك مـلك غانا حتى استـولى عليها يوسف بن تاشـفين في عام 1062م. ثم اسـتولى أبوبكر بن عمر على (كومبي صالح) عاصمة غانا نهائيا في عام 1076م [64].

وإلى جـانب انتشـار المذهب المالكي في غـرب إفريقـيا منذ اتصـال المرابطين بمملكة غانا الإسلاميـة، فإنه ومنذ زمان موغل في القدم قام مسلمـو إفريقيا الغربية من حجاج التكارنة أو التكارير القادمين من مملكة تكرور كأول مملكة إسلامـية إفـريقيـة سوداء، وهم في طريقـهم إلى الحج بإنشاء مـدرسة ابن رشيق في فـسطاط مصـر بخط حمـام الريش وذلك على نفقـتهم الخـاصة لتدريس الفقه المالكي. ومن ثم انتقل المذهب المالكي إلـى ممالك إفريقيا الغربية الأخرى مثل مملكة مالي خاصة في عـهد ملكها العظيم (منسا موسى) توفي عـام (1337م) والذي أعلن اثناء مـروره بالـقاهـرة في طريقـه للحج عـام (1324م) أنه مالكي المذهب، واشـترى وهو في مصـر كتبـاً كثيرة في فـقه الأمام مالك حـملها إلى بلده. ويقول القلقشندي عـن منسا داؤود توفي عام (1360م) أنه بني المسـاجد والمنارات وأقام الجـمع والجمـاعات، وجلب إلى بلاده الفقهاء على مذهب الأمام مالك (65). وقد جلب ملوك الممالك الإسلامية مثل مـالي وسنغهاي العلماء المالكـيين والمغاربة كما جلبـهم ملوك وسلاطين مملكة سنار عند قيامـها في عام 1505م، الأمر الذي جعل من سنار نفـسها مركـزاً ثقافيـاً إسلاميـاً يماثل غاو وجنى وتمبكتو وكـانو خاصة في عـهدي عجيب المانجلك وبادي أبو شلوخ، واللذين جلبا العلمـاء والفقهاء وأجزلا لهم العطاء لتـشـجيـعـهم على الإقـامـة لتدريـس العلم تمامـاً كمـا فـعل الملوك (الاسقيين) "مملكة سنغهاي" مع الإمام المغيلى وجلال الدين السيوطي وعلماء المذهب المالكي من فـارس ومراكش (66). فقـد تحدث المؤرخـون كثـيراً عن مراكز العلم والثقافة حيث تحـدث (البكري) عن بلاد غانا الإسلامية التي بها الفقـهاء والائمة والمؤذنون والراتبـون وحملة العلم الذين يعلمـون القرآن في مساجدها. كـما وصف (الحسن الوزان) أو (ليو الإفريقي) (نيـامي) عاصمة مالي بان بهـا المعلمون ورجال الدين وبأن ملك مـالي كان يرسل الطلاب من

السودان لـتلقي العلم في فاس. وتحـدثت الكتب عن كيف أصـبحت تمبـكتو مركز الـتقاء ثقافي إفـريقي إسلامي، حيث قصـدها طلاب العلم للدراسة في جامع (ســونكرى) أول جامعة إفـريقية في تاريخ القارة. وأن امـهات الكتب التي كانت تدرس في المشرق والمغرب العربيين كانت تدرس في هذه الجامعة التي تدرس علوم الطب والفلـسفـة، إلى جانب العلوم الإســلاميـة والعربيـة ويقوم بالتـدريس فيـها علماء مـتفقـهون في العلم. فـالفقيـه (عبـد الرحمن التميمي) الذي جاء به السلطان (منسا موسى) معه من الحجاز للتدريس في تمبكتو ما لبث أن أدرك بأن المدرسين حوله أكـثر تضلعاً منه فرحل إلى فاس ليزداد تخصصاً، وحـتى يتسنى له التدريس بالسودان [67]. فأصبح جامع سونكري فـي تمبكتو بالنسـبة للسودان الـغربي مثل الازهر والزيـتونة في تونس وجامع القرويين في فاس. حيث طبـقت فيه لأول مرة نظام الشهادات والإجازات العلمـية بأنواعها الأولية والـثانوية والعامة والخاصـة وعلى نحو متـقدم. وقد برز في التـدريس العلماء الســودانيون. وقد أورد الســعدي أن الشيخ محمد بابا أجازه (عبد الله بن احـمد بُري) وهو فقيه سوداني بالشفا للقاضي عياض والسـبتي والبخاري [68]. فالشيخ خوجلـي بن عبد الرحمن نفـســه وعندمـا حج إلـى بيت الله سلك طريق القــوم على الشـيخ أحـمـد التمـبكتاوي، القــاطن بالحرم المدني [69]. وكانت الكتب فــي تمبكتو مرتفـعة الاثمان وقـد راجت تجارتها حتى نافســت تجارة الذهب وكانت ثمة مكتبات خاصة مثل مكتبة آل (آقيت) تذخـر بأندر الكتب التي يحملها التجار وقد قدر (أحمد بابا التمـبكتي) مؤلفات مكتبته بألف وستمـائة مجلداً وظلت مدن مثل جنى وغاو وكانو وكاتسينا وزاريا تحفل بالمعاهد والمراكز الثقافية الإسلامية وقد أدى كل ذلك إلى ازدهار العلوم الإسلامية وانتشار تعاليم المذهب المالكي في سائر أنحاء المنطقة [70].

لقد وفد المـذهب المالكي إلى سودان النيل ابان عهد السلطنـة الزرقاء وقد قيل بان سنار في ذلك الوقت لم تكن بها مـدرسة ولا قرآن. ويقال أن الرجل يطلق المرآة ويتزوجها غيره في نهارها من غير عدة حتى قدم الشيخ محمود العركي (راجل القصير) وهو أول من أمر الناس بالعدة إذ جاء إلى دار الفونج بعـد قيـام السلطنـة وسكن البحـر الأبيض حـيث بنى له قـصـراً هناك بين الحسانية في المنطقة ما بـين القطينة وأليس (الكوة) حتى قال الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن "كـانت بين الخرطوم" و (اليس) سبعة عشر مـدرسة قرآنية وكلها خربتها الشلك ومجاعة سنة أم لحم (71).

وكان الشيخ محمود العركي قد جاء إلى مملكة سنار من صعيد مصر بعد أن أخذ المذهب المالكي عن الـشيخ ناصر وأخـيه الشيخ شـمس الدين اللقاني وقد عرفا بتدريس مختصر خليل بن إسحاق في الفقه المالكي.

كذلك قـدم إلى دار الشايقيـة الشيخ إبراهيم البـولاد في أول ملك الشيخ عجـيب المانجلك، وقام بتدريس مخـتصر خليل ودراسـة مدونة ابن أبي زيد القيرواني على مذهب مالك. وكان الشـيخ إبراهيم البولاد قد سافر إلى مصر وتفقه علـى يد الشيخ محمد النـبوفرى المصري الذي أخذ عنه الـشيخ ناصر اللقاني والتاجـوري وقد انفرد الأخير برئاسة المذهب المالكي كـما تتلمذ على يديه علماء المالكية كالشيخ على الأجهوري وسالم السنهوري (72).

وكان الشيخ على الاجهـوري من علماء المذهب المالكي في مصر من الذين هم على صلة دائمة بعلماء وفـقهاء السودان الذين يرجعون إليـه للاستشارة والفـتـوى عنـد نشـوب خـلاف بينهـم مـثل خـلافـهـم على حـرمـة التمـباك "التبغ" وقـد ألف الشيخ الاجهـوري في المالكية شـروحاً ثلاثة على مختصر خليل، وبدورهما قام كل من الشيخ محمود العركي وإبراهيم البولاد بتدريس اهم كتابين في الفـقه المالكي هما كما ذكرنا مخـتصر خليل ورسالة

إبن أبي زيد القـيرواني – ولذلك فقـد اكد الدكـتور يوسف فضــل حسن في مـقـدمتـه لطبـقـات ود ضـيف الله أن المذهب المالكي كـان هو الشـائع في السودان(73). ويعود انتشــار المذهب المالكي في سودان وادي النيل (سنار) إلى عدة عوامل منها أن معظم من هاجر من القبائل العربية إلى السودان جاء من صعيد مصر الذي عرف بشـيوع المذهب المالكي بين سكانه خلافاً لشمال مصر (الحـضري) الذي شاع فـيه المذهب الشافعي. ويعـود السبب في ذلك كما أشار (ابن خلدون) إلى أن المذهب المالكي لم يأخـذ بتنقيح الحضارة وأنه يتفق مع حياة البداوة كمـا حدث في السودان وسائر دول الحزام السوداني. فإن هذه المنطقة ببيئـتها الجغرافية لم تنفتح كغـيرها على تيارات الحضارات الأجنبيـة بما فيـها حضــارة الشرق الإســلامي ولم تذهب في تلقيـها العلوم والمذاهب الدينية الإسلامية ابـعد من حدود مدينة الرسول e. ويمكن ملاحظة ذلك بأن المذهب الشافعي قـد تركز بالسودان في المناطق الحضــرية والثغور لانفتاحها التجاري والاقتصادي، والثقافي على بلاد الشرق والحجاز واليمن مثل بربر وسواكن وطـوكر ومصوع بينما انتـشر المذهب المالكي في المناطق الريفية والبدوية المغلقة في وسط السودان مثل سنار وأربجي وغيرهما.

فقد انــتشر المذهب الشافـعي، أول ما انتشر في الســودان على يد الشيخ محمد بن على بن قرم والذي قدم للسودان في أول ملك الفونج عام 1546م. وقــد زار المدن السودانيــة البدوية والحـضريــة، سنار وأربجي وبربر، لكنه استقر في الأخيرة (بربر) تلك الحاضــرة التي علل بقاءه بها حتى توفى فيها بأن هواءها طيب (74).

ومما اسهم في انتـشار المذهب المالكي إلى جانب الدور الذي لعبـه العلماء السودانيون وباتصــالهم وتلامذتهم على يد علماء المالكية في صعـيد مصر، تقاطر العلماء المغاربة على سودان سنار من المغـرب والأندلس بعد سقوطها

في يد الفرنجة. فمنهم من جاء من مصر وأزهرها الشريف للتدريس بالسودان، ومنهم من جاء في طريق عودته من الحج وبتشجيع وإغراء من ملوك سنار، خاصة الملك عجيب المانجلك وبادي أبو شلوخ واللذان يعتبران أول من قام بثورة ثقافية كبرى في تاريخ السودان الثقافي والفكري، فقد جلبوا هؤلاء العلماء من كل حدب وصوب وزوجوهم أجمل النساء واقطعوهم أخصب الأرض على النيل لضمان استقرارهم وبقائهم واستمرارهم في تدريس العلوم على المذهب المالكي، وذلك فضلاً عن العطايا والمخصصات الجزيلة التي نفحوا بها هؤلاء العلماء المغاربة وهذا ما حدا بالشاعر عمر المغربي أن يدعو رصفاءه من المغاربة للحضور إلى سنار بقوله:

**أيا راكبا يسرى على متن ضامر**
**إلى صاحب العلياء والجود والبر**
**وينهض من مصر وشاطئ نيلها**
**وأزهرها المعمور بالعلم والذكر**
**لك الخيرات أن وافيت سنار قف بها**
**وقوف محب واغتنم فرصة العمر**

تلك القصيدة التي مدح فيها الملك بادي قائلاً :

**إلى حضرة السلطان والملك الذي**
**حمى بيضه الإسلام بالبيض والسمر**
**هو المنصور (بادي) الذي له**
**مناقب قد جلت عن العد والحصر**

وبهذه الدعوة تكاثر وفود العلماء المغاربة على جزيرة سنار حتى أصبحت هناك وبمرور الزمن قرى كاملة في الجزيرة تحمل اسم المغاربة، بل وأصبح المغاربة غير سواهم وكأنهم قبيل من قبائل السودان فيقولون هذا جعلي.. وهذا مغربي.. بل ويقولون أن قرية (سقاوة) من قرى الجعليين سكنها

مكابراب وعمراب وعكاليت وشعديناب ومغاربة، فلم يعاملهم أهل السودان معاملة الغرباء أو الوافدين الأجانب لانهم تزوجوا منهم وتصاهروا معهم، فاندمجوا في مجتمعهم، ولانهم قبل كل شىء يدرسون العلم. وفي ذلك ما يفسر من ناحية أخرى وعي السوداني المبكر بجلال العلم واحترامهم له واستعدادهم للتلقي والقبول. تلك اللحظة التاريخية في الثقافة السودانية التي سجلها الشاعر محمد عبد الحى في مطولته (العودة إلى سنار):

**فافتحوا حراس سنار الليلة أبواب المدينة**
**ويا شمس القبول توهجي**
**صفى من داكن لغتى غنائي**

فهناك علماء سودانيون قد أخذوا العلم من المغاربة في الحجاز أو في مصر مثل الشيخ (عبد اللطيف بن الخطيب بن عمار) شيخ الإسلام والذي اجتمع بعلماء المغرب والحجاز والروم والتكرور حتى لُقب بعالم الديار السنارية وعلامة الأقطار الإسلامية، كما أن هناك نفراً غير قليل من العلماء السودانيين من الذين درسوا في الرواق السناري بالازهر وربما في جامع القرويين بفاس وجامع الزيتونة والقيروان بتونس فصارت تلك الأماكن بمثابة أولى الملحقيات الثقافية السودانية بالخارج، وربما درس بعضهم في (تمبكتو) أول مركز ثقافي عربي إفريقي إسلامي فإن كل تلك الأماكن هي أهم مستودعات المذهب المالكي في نطاق إقليم الحزام السوداني. وبالمقابل فإن هناك من العلماء المغاربة الذين نشروا المذهب المالكي على طول الحزام، قدموا للتدريس في سودان سنار من أمثال الشيخ عبد الحليم بن سلطان بن عبد الرحمن بن الفقيه محمد بحري المغربي الفاسي والذي قدم بلاد السودان من مصر مع الخواجة عبد الدافع الفضلي تاجراً وحاجاً، فزوجه ابنته (ست النسا) (75). وهناك الشيخ حسن ود حسونة بن الحاج موسى، فإن الحاج

موسى قدم من المغرب من الجزيرة الخضراء (تونس) فتزوج في المسلمية فولد حسونة. والشيخ التلمساني المغربي الذي قدم على الشيخ محمد ولد عيسى سوار الذهب وسلكه طريق القوم والشيخ مصطفي الشريف المغربي (السوسي) مولدا. والسوس إقليم جنوب مراكش. والشيخ عبد الله الشريف نزيل الحلفاية ومولده فاس وتوفي ودفن بسنار. والشيخ عبد الله ولد حسونة المغربي الذي سكن والده سوبا وولد فيها الشيخ عبد الله وغيرهم كثيرون.

ولم يتوقف تدفق سيل المغاربة على السودان كما لم يتوقف أثرهم حتى أن محمد علي باشا وفي حملة فتحه للسودان قد أرسل مع أبنه إسماعيل الشيخ السلاوي المغربي المالكي لإقناع أهل السودان بطاعة السلطان كما يدعو بذلك مذهب مالك. ومثلما تركز المذهب الشافعي في مصر في الحواضر والثغور مثل القاهرة وشواطئ مصر الشمالية والشرقية تركز المذهب المالكي في صعيد مصر (الجنوب) فإن المذهب الشافعي وكما أشرنا فقد تركز في السودان كذلك في الحواضر والثغور (بربر - سواكن) بينما تركز المذهب المالكي في الأواسط والارياف وفي ذلك ما يدل مرة أخرى ومن الوجهة الفكرية والثقافية على الارتباط القائم ما بين الإقليم السوداني وصعيد مصر، ورغم قرب السودان الثقافي والديني من مصر الشافعية من خلال الأزهر كمركز إشعاع إسلامي، نجد أن السودان يتبع المذهب المالكي مثله في ذلك مثل سائر منطقة الحزام السوداني بصفة عامة، ومنطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وبتأثير مغربي على المنطقتين. ولم يأتِ هذا التأثير اعتباطاً حيث أدت عوامل التأثير والتأثر بين سودان وادي النيل وغرب إفريقيا من ناحية والمغرب من ناحية أخرى إلى توثيق عرى الترابط الفكري والثقافي بين هذه المناطق. فإلي جانب عوامل الالتقاء الفكري والثقافي التي حدثت بفعل

الهجرات وعـمليات التبادل الإنسـاني التجاري والثقافـي، وذلك التبادل الذي هو أشبه بسباق التتابع والمبادلة من منطقة إلى أخرى، فقد أدى تنظيم حركة قوافل الحج إلى المزيد من أحكام الصلة. فإن قـوافل الحج تتحرك من المنطقة السودانيـة بغرب إفريقيـا لتنضم إلى القوافل المغربيـة ومن ثم تسلك القافلة طريقهـا نحو الشرق عن طريق الواحات الصـحراوية لتلتقي بهـا القوافل من سنار أو غرب السودان (كـردفان ودارفور) عن طريق الأربعين فيـما يسمى بالطريق السـوداني LA voie Soudanaise كـما أن هناك قـوافلاً من غـرب إفريقيا تعبر طريق السودان عبر دارفور إلى منطقة وادي النيل، من سنار أو بربر إلى سواكن. أما القوافل من سودان وادي النيل وغـرب إفريقيا والمغرب التي تسلك طريق الواحات إلى مصر، فـإنها تلتقي في طريق الذهاب والعودة في صـعيد مـصر، وفي مـدن مثل أسـيوط وابريم واسـوان مراكـز المذهب المالكي، حيث تتخذ طريقها إلى الحج عبر ميناء عيذاب أو عبر الموانئ المصرية على البحر الأحمر. ومن ثم تتجه هذه القوافل إلى الحجاز وإلى المدينة المنورة حيث إمـام دار الهجرة مالك بن أنس وتلامـذته وتلامذة تلامذته. فأصـبحت مواسم الحج بذلك بمثـابة المواسم الثقافيـة الكبرى التي يلتقي فيـها كل عام السودانيون بالمغاربة وبقية مسلمي إفريقيا على طول الحزام السوداني.

لقد عرف موطأ الإمام مالك بأنه يهـدف إلى تسهيل أمر الدين وممارسته، ولذلك سمى بالموطأ.. أي الميسر فقد قال الخليـفة العباس أبو جعفر المنصور للإمام مالك حين أشار إليـه بتأليفه.. "يا أبا عبد الله ضع للـناس كتباً وجنب فيها شدائد عبد الله بن عمـر ورخص أبن عباس وشواذ ابن مسعود واقصد أواسط الأمور [76]. وقال ابو عمر بن عبد البر في كتاب (الأنساب) عن مالك أمام دار الهـجرة "وفي المدينة ظهـر الحق وقام الدين، ومنهـا فتـحت البلاد وتواصلت الإمداد، وسـمى مالك بعالم المدينة – وأنتـشر علمه في الأمـصار

واشتهر في سائر الأقطار وضـربت له أكباد الإبل وارتحل الناس إليه من كل فج عميق " (77).

وكان أهل إفـريقيا من السـودان والمغرب، ممن ارتحل وضرب أكـباد الإبل نحو المدينة في حـاجة إلى مذهب يسـهل عليهم أمور دينهم بما يتـفق مع أمور دنياهم في تلك الأمصار التي سادها الجهل وقلة المعرفة بالدين. وأن يكون ذلك وبالضرورة من أواسط الأمور. فإن الناس يلومـون على احمد بن حنبل تشدده فهو الذي أخذ على مالك ابتداعه ما لم يفعله الصحابة. وعلى أبي حنيفة تساهله في ضبط الأمور. ولقد رأى ابن حنبل أن مـالكا قد تكلم بالرأي ولكن أبا حنيفة أكثر رأياً منه. أما الأمام الشافـعي فقد وصف موطأ مالك بأنه أنفع صواباً وأنه أصح مـا ظهـر من الكتب على وجـه الأرض بعد كـتـاب الله (78). فربما أدي التعميم وعدم التـخصيص ومراعاة الممارسة في العبـادة إلى تسهيل أمر الدين بالنسبة لأهـل السودان. أما مذهب الإمام الشـافعي الذي استقـر في الحواضر الكبـيرة ولدى الطبـقات الحاكـمة فـقد تميـز بروح الأرستقـراطية الدينـية في ممارسة العـبادات مما أدى إلى انحصاره فـي دائرة محدودة ولم يجد القـبول لدى العامة من الناس، ويتـضح ذلك جلياً لدى من اعتنقه من الفقـهاء والأولياء في السودان مثل الشيخ دشين قاضي العدالـة والذي يمثل البيروقراطية الدينية في وجه علماء الفكر الشعبي الباطني من أمثال الشيخ محمد الهميم.

أما مذهب مالك فكأن به قد تلاءم مع ما اشـتمل عليه خاصة في ممارسة العبادات مع الأحوال خارج الجزيرة العربيـة، الأمر الذي يثير التساؤل حول المقارنة بين أهواء احـمد بن حنبل القرشيـة العربية السلفيـة وأصول مذهب مالك وعما إذا كانت لدى الإمام مالك ميـول إقليمية كما في الأمصار الأخرى شيعـية أو معتــزلة أو فاطمية مما أدي لامـتداده وقبوله في منطقـة المغرب العربي والأندلس التي سادت فيها هذه التيارات؟!!..

وبالنظر إلى مـراعاة المذهب المالكي وتركيـزه على ممارسة العـبادات من التعاليم الدينية، ونسـبة لحاجة أهل السودان وغرب إفريقيا لشـرح مختصر لهذا المذهب من أجل التـعلم السريع فقـد اعتمـدوا اعتماداً كـبيراً على كـتاب (مـختـصر خـليل بن إسحـاق) في الفـقه المالكي. وقـد أكـد ذلك "فإنسـان مونتاى" بقوله: إن الاهمية التي يوليها الأفارقة لمسائل الممارسة الدينية تعود إلى اعتمادهم المفرط على مصدرين رئيسـيين للاجتهاد المالكي، هما مختصر خليل بن اسحاق ورسالة ابن أبي زيد القيـرواني. وقد ذكر بأن أهل نيجيريا يصفون مـختصر خليل (بالكتـاب) من فرط تعظيمهم له كـما وصف الكتاب بأنه مـوجز لكنه عسير القراءة [79]. وخليل هو خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب، (لاحظ تعلق أهل غرب إفريقيـا بالأسماء الثلاثة الأخيرة). وخليل الذي عرف باسم الجندي من كـبار علماء المذهب المالكي في مصـر، وقد قام بتـأليف مخـتصـره هذا كمـا قال ابن فـرحون لبـيان المشـهور مجـرداً من الخلافات، وجمع فـيه فروعاً كثيرة جداً من الإيجـاز البليغ واقبل عليه الطلبة ودرسوه [80].

وفي إطار ممارسة العبادات في صورتهـا العملية وبما يلائم حياتهم ومن باب تبسـيط الأمور وتحرى أواسطها فـقد وجد أهل إفريقيـا والسودان في مختصر خليل في بداية الأمر تسهيلاً لهذه الأمور مثل تحديد استقبال القبلة عن طريق الاجتهـاد الشخصي دون الرجوع للآخـرين وتحديد المكان الطاهر للصلاة حتى أصبحت تلك عـادة عند أهل السودان فما أن يحين وقت الصلاة في الأماكن الخلوية حتى تجد الإنسان وقد حدد اتجاه القبلة بنفسه كما حدد المكان الطاهر للصلاة بالمسح بيده على موضع السجود من الأرض، حتى إذا رأي أحدهم أن يصـحح اتجاهه فـعل ذلك والرجل مسـتمـر في صلاته دون قطعها. كذلك في تبسيط خليل للعبادات تحديد طهارة الماء للوضوء عن طريق

السماح باستخدام الماء الذي أفسده ما هو متولد فيه من بعوض وضفادع. وقد جاء في الرسالة أيضاً أن مياه البحر صالحة ومطهرة رغم ملوحتها أي تغيير طعمها (81). ومن أوجه التبسيط في العبادات كذلك جواز أن يأمر الأب أو الام أو المدبر بوقف الصوم حيث يجوز قطع الصوم دفعاً لمرض يخشى أو أن يؤدي الصوم إلى تفاقمه أو إطالة أمده، ووقف الصوم إذا كان يخشى الهلاك بسببه كحال المرأة الحامل والمرضع (82). ورغم أن هذه التعاليم تدل في المكان الأول على تسامح الشريعة الإسلامية، فإن في تركيز المذهب المالكي عليها بصفة عامة ومختصر خليل بصفة خاصة ما يجعل الإنسان في البيئة الإفريقية والسودانية يشعر بأن هذه التعاليم تتماشى مع حياته الواقعية التي يواجه فيها المشقة والمتاعب وبما تفرضه ظروف الطبيعة والطقس من مظاهر مرتبطة بممارسة هذه العبادات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما يؤخذ على مختصر خليل الحرفية الدقيقة في إملاء تفاصيل في ممارسة العبادات لا طائل من ورائها.. الأمر الذي أدي إلى جمود في الذهنية السودانية التي تتمسك بحرفية ما جاء في مختصر خليل إلى درجة أصبح فيها ما جاء من شرح حول مختصر خليل بمثابة الأوامر المستديمة التي طالت العادات الاجتماعية اليومية. وقد قاد ذلك إلى مزيد من التعقيدات حول صحة هذه الممارسات الاجتماعية من الوجهة الدينية مثل الدخول إلى بيت الخلاء بالرجل اليسرى والخروج منه باليمنى ورؤية هلال رمضان. واعتقاد الشافعية بأن الإمام مالك أملى عليه ذلك مسلمو إفريقيا (83). وبهذه الصورة فإن هناك من الاجتهادات المالكية ما أصبحت بمثابة عادات اجتماعية سودانية ومنها الذهاب إلى المسجد عن طريق والعودة منه عن طريق آخر حتى يستفيد من ذلك الفقراء والمحتاجون الذين ينتظرون صدقات المصلين. ومن الاجتهادات التي اتخذت سمة العادة الاجتماعية السودانية أن يقدم

الناس لإمامه الصلاة صاحب أجمل لباس من بين الجماعة وذلك عندما يتساوى الناس في التقوى والفضل. ومن ثم أخذت هذه العادة تتحور إلى اجتهادات أخرى مماثلة مثل تقديم الذي تكون زوجه أكثر جمالاً وشباباً لإمامة الصلاة. ويقوم تفسير خليل لمبدأ الاستطاعة في الحج كأكبر دليل على تأثير المذهب المالكي في ذهنية الإنسان بمنطقة غرب إفريقيا بما انعكس وبدوره على الحياة الاجتماعية. وقد جاء في المختصر من تفسير للآية (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق) ×بأن (الحج وجب باستطاعة بإمكانه الوصول بلا مشقة عظمت وأمن على نفس ومال.. إلا لأخذ ظالم ما قل لا ينكث على الأظهر. ولو بلا زاد أو راحلة لدى صنعة تقوم به.. وقدرة على المشى كأعمى بقائد وإلا أعتبر المعجوز عنه منهما وأن يتبنى ولد زنا.. أو ما يباع على المفلس أو بافتقاره.. أو ترك ولده للصدقة أن لم يخش هلاكاً) (84). ورغم صعوبة قراءة وتفسير ما ورد في هذا السياق فإن التفسير الذي ترسخ في أذهان الناس أن الحج واجب ولو مشياً على الأرجل..ولو بلا زاد أو راحلة وأن كل ما يتطلبه الأمر هو القدرة على المشي ولو كان الإنسان أعمي وله من يقوده. وأن قلة الإمكانيات المادية لا تمنع الحاج من العمل في الطريق أو العيش على الصدقة. وفي هذا ما يفسر لنا ظاهرة تدفق أعداد هائلة من سكان غرب إفريقيا للذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام عبر أراضي السودان. أما الظاهرة الاجتماعية المحددة التي أفرزها هذا التفسير فهي وجود أعداد كبيرة منهم من العميان الذين يقودهم صبية صغار السن، بينما يعيشون على الصدقة أو (الشحاذة)، فأصبحت تلك ظاهرة اجتماعية يمكن مشاهدتها يومياً حول المساجد في مدن وقرى السودان. ويقابل ذلك اختلاف المذهب المالكي مع مذهب زعماء حركات الجهاد الإسلامي في المنطقة أمثال عثمان بن فودي

الذي تجاوز المذهب المالكي في حضه على طاعة السلطان والعمل على النقيض من ذلك بجعل الجهاد وكأنه ركن خامس من أركان الإسلام. وبذلك وكما في وصيته فإن من يهاجر إلى نصرة المهدي الذي يظهر في الشرق فكأنه قد حج إلى بيت الله في مكة. وبينما شجعت وصية عثمان بن فودي أهالي غرب إفريقيا على الهجرة شرقاً، وفي إطار بيانه حول (وجوب الهجرة على العباد) فإن هؤلاء الذين وجدوا فرص العمل في المناطق الزراعية في السودان قد اكتسبوا لقب (الحاج) دون حاجة إلى مواصلة سيرهم نحو الأراضي المقدسة. فأصبح من عادات أهل السودان الاجتماعية إطلاق لقب (الحاج) على كل قادم من منطقة غرب

إفريقيا. لقد رأى بعض الناظرين في تفسير خليل للاجتهاد المالكي بعض المظاهر السلبية التي انعكست على الحياة الاجتماعية للناس في غرب إفريقيا كما في السودان فأصابت الذهنية السودانية الإفريقية بالتحجر حول تصرفات معينة، كما أشرنا سابقاً، ومنها منع المرأة من المشاركة في صلاة الجماعة بالمسجد خاصة إذا كانت شابة أو جميلة لما يحدثه حضورها من ذهول عن الصلاة لدى المصلين. ومنها أيضاً منع المرأة من الذهاب إلى المقابر للمشاركة في دفن الميت وإن كان من أقرب الأقربين إليها (85). وفي منطقة غرب إفريقيا أدت مثل هذه الاجتهادات المالكية إلى آثار اجتماعية ضارة من جراء تفسير الفقهاء لها. ونورد منها ما جاء في باب موانع الزواج في مختصر خليل حول حق الفتاة في اختيار زوج المستقبل، هذا الأمر الذي أدي إلى تحكم الأباء والأمهات في مصير بناتهم. وذلك في ضوء ما جاء في المختصر من عبارة " وللوالد الحق في جبر ابنته العذراء على الزواج " (86).

فقد أدى ذلك إلى فتح الباب أمام الأثرياء من الرجال خاصة الكهول للزواج من فتيات صغيرات السن، بينما حرم في الوقت ذاته الشبان الفقراء

من الزواج بمن يختارون من الفتيات. وذاك أن (خليل) قد شدد في مختصره على وجوب دفع المهر إذ يقول "وتمتنع الزوجة عن إتمام الزواج إذا كان هناك ما يحول عن دفع المهر "(87).

فإن هذا ما يحدث في مجتمعات فقيرة لا يجد فيها الرجل قوت يومه بينما تمنحه التعاليم الإسلامية كل الحق في إكمال نصف دينه، بينما تتوفر في مثل هذه المجتمعات حلول أخرى لدفع المهر حسب تقاليدها وأعرافها بأن يقدم الرجل المهر من الماشية أو الممتلكات الأخرى المتاحة كما في معظم المجتمعات الإفريقية. أو أن يكون المهر رمزياً، أو شبه مجاني "كزواج" "الكورة" مثلاً والذي ابتدعته اجتهادات الإنسان السوداني لحل هذه المشكلة. أما في معظم دول إفريقيا الغربية فقد دفع ما جاء في مختصر خليل الأباء إلى دفع الفتاة للزواج من رجل لا ترغبه. وقد حفلت الآداب والفنون المسرحية في بعض دول غرب إفريقيا بقصص وروايات حول الزواج مقابل الأموال والهدايا الكثيرة التي يطالب بها أهل الفتاة مما يؤدي إلى عصيانها وتمردها وبما يترتب على ذلك من آثار اجتماعية وإنسانية سالبة كالانحراف والانتحار. وذلك بسبب استحالة الطلاق في حالة استحالة استمرار الحياة الزوجية. ومما يزيد الأمر خطورة أن مثل هذه الممارسات قد سهلت وقوع الشباب في منطقة غرب إفريقيا في فخ الاستيعاب الاستعماري الثقافي، حيث يعتقد الشاب أن الزواج من فتاة أوروبية بيضاء لا يكلف أكثر من خاتم ذهبي أو فضي صغير، ذلك في ذات الوقت الذي يستنكر فيه المذهب المالكي الزواج من مسيحية أو يهودية (88).

وبالمقابل لقد أدى ذلك كله إلى تدخل زعماء فرق المريدين والمتصوفة من أصحاب السلطة الروحية في منطقة غرب إفريقيا والذين يلومون على المذهب المالكي تشدده لحل مشاكل الأحوال الشخصية.. بما يشبه تدخل الشيخ

إدريس ود الأرباب لفض النـزاع الفـقهي مـا بين (تعاليم) القـاضي (دشين) قاضي العـدالـة و (تصرفات) المتصـوف (ود الهميم). إلى جانب الاخـتلاف حول حرمـة التمباك "التبغ". وفي هذا نصح الشـيخ المريد (سيدو نور تال) حفيد الشيخ (عمر تال الفوتـي) في السنغال بتخفيض تكلفة المهر فحدد مهر الفتاة البكر كما حدد مهر الثيب وغيرها من النساء وجعل المؤخر من الصداق من الأبقار والغنم تسهيلاً للزواج ومنعاً لنتائجه الاجتماعية السالبة.

لقد أدي التمـسك بحرفية ما جاء فـي مختصر خليل ومحـاولات الشيوخ من المتصوفـة تحري المرونة في تطبيق هذه الاجتـهادات، إلى معارك فقـهية اضطرت علماء السودان في أوقـات كثيرة للرجوع إلى فـقهاء المذهب المالكي في مصـر من أمثال الشـيخ على الاجهوري. وكـان علماء المالكية في مـصر يحكمـون في هذه الخصـومات على ضـوء المصلحـة التي تحكمهـا الظروف الاجتمـاعية الخاصة. فـقد رفع رجل إلى الشيخ عبـد الرحمن النويري الذي عرف بعلم القضاء وفـصل الخصومات أن امرأته تبرعت بثلث مـالها قاصدة بذلك ضرر الزوج فحكم الشـيخ عبد الرحمن برده حسب قـول مالك فنازعه فقهاء زمانه وقالوا له أنت حكمت بالقول المقابل وكاتبوا الأجهـوري فأجابهم بصحة الحكم مراعاة للعرف والمصلحة (89).

وهكذا فعـل الفقهـاء في خصـومتهم حـول حرمـة التمبـاك والتي ورغم إصرار الشـيخ إدريس ود الارباب بأنه حرام لأن السلطان مـصطفي سلطان استنبـول قد حرمه، ومذهـب مالك طاعة السلطان، إلا أن العلماء وبمن فـيهم علمـاء الأزهر بمـصـر لم يتـوصلوا حـوله إلـى قـرار في ضـوء الأعـراف الاجتماعية التي تسود سنار في ذلك الوقت.

ومن علماء السودان من تمسك تمسكاً شديداً بحرفيـة ما جاء في مختصر خليل ومنهم من ترك العـمل به وسلك طريق القوم فـإن الشيخ اللعيـسر بن

الشيخ عبد الرحمن حمدتو ومن وراءته امتنع عن قبول هدية الشيخ عبد القادر بن الشيخ إدريس _ (وقال عندهم المال والجاه) وعندما طلب منه الشيخ عبد القادر سلوك طريق القوم رفض قائلاً له : "أنا بلا هذا الكتاب ما عندي شيء (يقصد مختصر خليل) الواجب والمندوب والمباح فيه والمكروه اتجنبه" (90).

أما لدى المتصوفة الذين تركوا العمل بما جاء في حرفيات مختصر خليل فإن حمد ود الترابي (النحلان) قال عنه أبو كسيبة "سألنا ابن الشيخ.. قالوا سد خلوته ما فتحها.. لا أكل ولا شراب.. قال جئنا ناغمناه افتح الخلوة أقرأ لنا قال الشيخ: أنا وخليل أفترقنا إلى يوم القيامة شيل ود التنقار "أذهب إليه" ليقرئك خليل وأضاف قوله.. أنا فتحت باب الله وسديت باب الخلق" (91).

أي أنه اختار طريق التصوف المؤدي إلى الخالق مباشرة وترك تعاليم مختصر خليل التي تتعلق بتفاصيل شئون الخلق في الدنيا صاحبة الشئون الصغيرة "الدنيا أم قدود".

فمدحه شاعره قائلا:

**الدنيا أم قدود طلقها**

**في سابع السماوات علقها**

ومن مواقف بعض الفقهاء والمتصوفة من التفاصيل وتعقيداتها كما جاءت في مختصر خليل قول الشيخ عبد الماجد بن حمد الاغبش لتلامذته أولاد الفقيه سميح عندما شاوروه على قراءة خليل إذ قال لهم: "امشوا تزوجوا ألدو لكم جنا عمركم كله تضيعوه في خليل (92).

وهكذا فإن فيما أسلفنا الإشارة إليه ما يدل على أن مختصر خليل قد أحدث أثره في الذهنية السودانية وحبسها في قوالب جامدة وذلك من خلال

التقيد الصارم في ممارسة العبادات بتفاصيل لا طائل وراءها وقوالب جاهزة لا تترك مجالاً للاجتهاد الإنساني في تفسير وممارسة هذه العبادات على ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية القائمة. ولعل من أبرز هذه التناقضات وكما أشرنا من قبل التمسك بطاعة السلطان في ظروف اجتماعية وسياسية وتاريخية أصبح فيها ذلك السلطان بمثابة الحاكم الظالم أو المستعمر: كما فعل محمد على باشا وهو يغزو السودان المسلم ويمثل حكمه التركي أقسى سنوات الظلم والاضطهاد بالنسبة للمسلمين في السودان، ولذلك يصبح المسلمون في حاجة للمذهب الذي يلبي مواجهة الظروف الاجتماعية والسياسية وهذا ما فعله عثمان بن فودي وما فعله الحاج عمر سعيد تال الفوتي في حروبهم ضد الاستعمار فكلاهما لم يظهر ميلاً أو تمسكاً بالمذهب المالكي، وفي لحظة تاريخية اقتضت أن يصبح الجهاد ركناً هاماً للذود عن الإسلام في إفريقيا في وجه الحملة الاستعمارية. ولم يتوقف ذلك على الخلاف بين الفقهاء المالكيين والمتصوفة، بل امتد هذا الخلاف داخل الطرق الصوفية نفسها حول تطبيق مبدأ الجهاد كما حدث بين القادرية والتيجانية في غرب إفريقيا. حيث استقلت الطريقة التيجانية عن الطريقة القادرية بأن قادتها من أمثال الحاج عمر الفوتي قد رأوا في الطريقة القادرية تقاعسا عن واجب الجهاد وعن مواجهة حقائق المرحلة التاريخية في منطقة غرب إفريقيا بصفة خاصة، وعن منطقة الحزام السوداني بصفة عامة.



## الطريقة التيجانية

ولد سيدي أحمد التيجاني مؤسس الطريقة التيجانية عام "1737م" " 1150 "هـ في بلدة "عين ماضي" والتي تقع في قلب المنطقة الصحراوية جنوب الجزائر، والمتاخمة للمنطقة السودانية. وتعود تسميته بالتيجاني إلى

قبائل تيجان وهي من القبائل البربرية السوداء التي استقرت بالمنطقة السودانية واختلطت بسكانها واكتسبت الوانهم. وبينما يلحق السيد أحمد التيجاني نسبه بالحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن طريق مولاي إدريس الفاسي، ويلحق باسمه لقب الحسن إشارة إلى كونه من الأشراف، إلا أن جدته لأبيه محمد المختار كانت سوداء من قبائل التيجان بعين ماض ويُقال إن السيد أحمد التيجاني نفسه قد تزوج من امرأتين هما مبروكة ومباركة وكان قد اشتراهما من المنطقة وعتقهما وتزوج بهما فولدت له الأولى أبنه محمد الكبير بينما ولدت الثانية محمد الصغير (الحبيب) والأخير قد تولى خلافة الطريقة بعد أبيه في الفترة ما بين 1844-1853 (93).

وبحكم التواجد في هذه المنطقة الصحراوية السودانية والتي ازدهرت فيها الطريقة التيجانية فقد تلاحظ أن معظم زعماء الطريقة من ذوى الاصل السوداني وبحكم امتداد هذه المنطقة ما بين جنوب المغرب والمنطقة السودانية، فقد كان الزعيم التيجاني الشيخ سيد البشير الذي يقيم في جنوب الجزائر أقرب إلى العرق الاسود وظل الحال مستمراً هكذا. وعندما زرت بنفسي في عام 1979م زاوية التيجانية في واحة (ورقلة) جنوب الجزائر قابلت زعيمها الشيخ إبراهيم موسى وهو إفريقي السحنة كذلك. ولا يزال زعماء المريدين من التيجانية في موريتانيا والسنغال على هذا الحال كزعماء ينسبون أنفسهم إلى المرابطين الأفارقة. ولا يعني هذا بحال من الأحوال ارتباط الطريقة التيجانية بمجموعات عرقية إفريقية محددة. وخلافاً للمزاعم المغرضة التي يثيرها الكتاب الأوربيون، فإن الانتساب إلى التيجانية لا يستدعي الانتماء إلى عرق محدد، فقط أن ازدهار هذه الطريقة في هذه المنطقة السودانية قد ارتبط بظروف المنطقة التاريخية والاجتماعية.

فالاختلاف بين القادرية والتيجانية يكمن في المستوى الروحي لمواجهة تطورات ظروف المنطقة كما ينعكس هذا الاختلاف في الاوراد التي تقصر عند إحداها وتطول عند الأخرى. ألم يكن الشيخ أحمد التيجاني نفسه قادرياً في بداية الأمر كما يمكن للإنسان أن يكون قادرياً وتيجيانياً في ذات الوقت؟؟؟.

لقد أدت ظاهرة التأثير والتأثر بين أجزاء إقليم الحزام السوداني إلى امتداد هذه الطريقة وانتشارها ما بين غرب إفريقيا ومنطقة غرب سودان وادي النيل وذلك بحكم درجة الاتصال والظروف. فنجد أن زوايا هذه الطريقة تتركز في مدن وقرى دارفور وكردفان. وكما أن الطريقة التيجانية لم تصل إلى سودان السلطنة الزرقاء بالدرجة التي انتشرت بها الطريقة القادرية ويعود ذلك أيضاً للظروف والتطورات التاريخية حيث أن مملكة سنار قد قضى عليها الاستعمار التركي عام 1821م، بينما تأسست الطريقة التيجانية في أواخر القرن الثامن عشر كما توفي مؤسس الطريقة الشيخ أحمد التيجاني عام 1815م، قبيل دخول الأتراك للسودان. لقد دخلت الطريقة التيجانية إلى عمق المنطقة السودانية في غرب إفريقيا بفضل قبائل مثل قبيلة (إداوا على) " Idaw Ali"الموريتانية والتي كانت تمثل حلقة الاتصال الثقافي ما بين المغرب في الشمال وبلاد السودان في الجنوب، فاستطاعت هذه القبائل أن تلعب دور الوسيط بين الطرفين بحكم وضعها الجغرافي فوجدت الطريقة مستقراً لها في السنغال المتاخمة للحدود مع كل من موريتانيا والمغرب، وقد كانت أهم شخصيتين انضمتا إلى الطريقة في السنغال في القرن التاسع عشر كل من الحاج (مالك سي) و (عمر بن سعيد تال الفوني)، وقد انضما إلى الطريقة بواسطة (مولود فال) "Mawlud Fall "أحد تلامذة الشيخ محمد الحافظ المفضلين وهذا هو السر في تمركز

الطريقة التيجانية في السنغال منذ ذلك التاريخ. وقد أورد (فإنسان مونتاى) إحصائية تدل على انتشار الطريقة التيجانية في بلد سوداني إفريقي مسلم كالسنغال، جاء فيها أنه وفي عام 1955م كان ثلث مسلمي داكار من التيجانية وفي عام 1957م ومن بين مليون وثلاثمائة مسلم كان هناك مليون تيجاني ونصف مليون مريدي "متصوفة من طرق أخرى" بينما أن هناك ثلاثمائة ألف قادري فقط. وفي عام 1969م فإن 67٪ بالمائة من العمال الأفارقة البسطاء ينتمون إلى التيجانية بينما أن هناك 12٪ بالمائة فقط من أتباع القادرية. وأنه ومن بعد ذلك فإن معظم أتباع القادرية في أمارتي سوكوتو وغواندو في نيجيريا الشمالية قد تحولوا إلى التيجانية. كما لاحظ (مونتاي) في داكار المدينة أنه وبينما تمسك الشيوخ بالقادرية فإن الشباب الجدد قد انحازوا إلى التيجانية وقد فسر ذلك بأن التيجانية وبطقوسها البسيطة وأورادها الديناميكية الإفريقية قد انتشرت في أوساط الشباب على حساب القادرية [94].

لقد انبثقت الطريقة التيجانية أصلاً من تعاليم الطريقة القادرية والطريقة الخلواتية في بداية الأمر ولكنها افترقت عنها في ضوء الواقع الذي كان يسود منطقة غرب إفريقيا السودانية في مرحلة الهجمة الاستعمارية عليها. سواءاً الهجمة التركية في المغرب شمالاً أو الهجمة الفرنسية على بلاد غرب إفريقيا فيما بعد حيث تمثل الدور السياسي والعسكري للتيجانية في رؤيتها بأن إحياء الإسلام لن يتم بالطريقة التي تتبعها القادرية والتي أصبحت فاترة ومبالغة في تسامحها مع النصرانية والوثنية، وبذلك فإنها قد تقاعست عن واجب إسلامي هام هو (الجهاد).. كما تتمثل رؤية التيجانية في أن دور المسلم لا ينبغي أن يتوقف لدى الشعائر الدينية وبالصورة التي ينتهجها الفقهاء من المالكيين السنيين، ذلك في الوقت الذي تتردى فيه شئون المسلمين.

وإذ لا يليق بالشيوخ الركون والاستكانة والتمسكن والابتعاد عن قضايا المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والوقوف موقف المتفرج أمام ظلم الحكام الوثنيين والنصارى الذين يسومون المسلمين أشد ضروب الإهانة والقهر [95]. فإذا كان الدور الذي لعبه العلماء والفقهاء في المراحل المبكرة قبل منتصف القرن الثامن عشر قد تركز في نشر العقيدة وحماية الإسلام من سوء الفهم بسبب جهل العامة المجردين من كل علم. فإنه ومع انتصاف القرن الثامن عشر قد استجدت قضايا ملحة للإسلام تهدد وجوده وانتشاره، تلك التي تمثلها الهجمة الاستعمارية. ففي هذه المرحلة قد تطابق مفهوم الوثنية والنصرانية مع مفهوم الاستعمار فنادت التيجانية بالنهوض بهذا الدور وهو الجهاد المقدس.

ولعل في نشوء وقيام التيجانية على يد مؤسسها الشيخ احمد التيجاني ما يدلنا على جذور وأصل هذا الاتجاه الذي سلكته الطريقة فيما بعد. فقد درس الشيخ أحمد التيجاني في صغره (مختصر خليل) كما درس العلوم الإسلامية الأخرى، ثم التحق بالطريقة القادرية ثم الناصرية في بداية أمره.. وقد التقي بالشيخ (محمود الكردي) زعيم الطريقة الخلواتية في مصر وهو في طريقه إلى الحج كما التقي في المدينة المنورة الشيخ عبد الكريم السمان زعيم السمانية وهي فرع من الخلواتية والذي بشره بأنه سيكون (القطب الأوحد) ولكن رغماً عن ذلك تجاوز الشيخ أحمد التيجاني كل هذه المسالك ورفض في طريق عودته أن يشتغل بالتدريس في جامع الزيتونة بتونس، وآثر الرحيل من فاس ليستقر في زاوية في صحراء البيوض [96]. وقد كان رحيله من فاس بسبب مواجهة له مع حاكم الجزائر الباي التركي محمد عثمان وأبنه حاكم وهران الذي قام بطرد الشيخ أحمد التيجاني من تلسمان، كما قام بتأليب البدو عليه لطرده من منطقة الواحات الصحراوية التي لجأ إليها مؤخراً

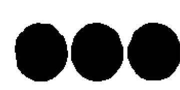
لنشر الطريقة. وقد قام الشيخ أحمد التيجاني بمكاتبة مولاي سليمان في فاس وأخبره برحيله عن الجزائر بسـبب ظلم واضطهاد الحكام الأتراك له. وقد دعا الشيخ احمد التيجاني في إحدى دعواته بأن يطرد الله الاتراك عن الجزائر كما طرد الفرنجـة المسلمين من الأندلس. وفي نهاية المطاف استـقر سيدى أحـمد التيجاني في فاس بالقرب من مـولاي سليمان حتى توفاه الله ودفن في فاس عام 1815م [97]. وبما أن الشيخ احمـد التيجاني وعند تأسيسـه للطريقة قد بذر بذرة المقـاومة ضد الظلـم والاضطهاد الذي كـان يمثله الاحتلال الـتركي للمنطقة، فقد نمت هذه البذرة واثمرت ثمرة الجهاد ضد المحتلين الأجانب. وقد لعب الحاج عمر سعيد تال الفوتي فيـما بعد دوراً كبيراً في نشر هذه التعاليم التي نادت بهـا الطريقة التـيجـانية، سـواء في منطقة غـرب إفريقـيا وبلاده السنغال عن طريق حروب الجهاد المتتالية، أو عن طريق اتصالاته التي قام بها في سائر منطقة الحزام السوداني وهو في طريقه إلى الاراضي المقدسة لاداء فريضة الحج. فهو لم يسلك طريق الشمال الساحلي إلى مصر كعادة الحجاج من أمـثاله بل سلك الطريق السـوداني "La voie Soudanaise" فزار منـطقة سوكـوتو في نيجـيريا وقضى بهـا سبـعة أشهـر، كما مـرّ بمناطق الطوارق ومنطقـة فـزان في جنوب ليـبيـا وسـودان النيل حـتى وصل إلى مكة عـام 1828م، والاحتلال التركي للسودان لا زال حديثاً وبمناداة التيجانية بالجهاد فقـد تفرغـت عن الطريقة فـرق أخرى عـملت على بث الروح التيـجانيـة في المنطقة. ومنها فـرقة (الحملية) من (حما الله) والتي أسـسها خلاسي من أب موريتاني وأم من قبائل (البيل) الإفريقية هو الشيخ (حما الله) وذلك في بلدة (نورو) في دولة مالي الحـالية. وقد نادت هذه الفـرقة بتعـاليم ثورية جديدة أهمها تحرير المرأة والرقيق ويري بعضـهم أن الطموحات المهدوية الثورية هي أسـاس ديناميـة هذه الفرقـة فـهي تميل أكثـر إلى الشيـعـية. فـانضم إليهـا

الساخطون على الاستعمار الفرنسي وهم في ذات الوقت من معارضي الخط السلفي للفقهاء والشيوخ التقليدين، الأمر الذي صبغ أفكار هذه الحركة باللونية التأملية والثورية. وقد أدي نشاط الحركة إلى اعتقال مؤسسها الشيخ (حما الله) ونفيه إلى فرنسا حيث توفي هناك عام 1943م.

ولسنا هنا بصدد تقديم تفاصيل وافية كافية عن انتشار الطريقة التيجانية في مختلف دول منطقة الحزام السوداني ومن بينها سودان وادي النيل أو تقديم سرد مفصل لجهاد التيجانية الذي قاده الحاج عمر الفوتي إذ أننا سنفرد لذلك فصلاً خاصاً من هذا الكتاب (الفصل الرابع) ولكننا أردنا التلميح فقط بتطابق الموجهات الفكرية والثقافية وبمختلف تياراتها على امتداد إقليم الحزام السوداني وتكاملها مع أحوال وظروف التطورات التاريخية والحضارية والاجتماعية للإقليم. فإذا كانت حركة الشيخ عمر الفوتي قد قامت على تعاليم التيجانية الداعية إلى نبذ الفرقة ومواجهة متطلبات المرحلة من الجهاد ضد المستعمر فإننا نجد صدى صادقاً لهذه الدعوة في صوت شاعر المهدي الشيخ محمد عمر البنا. وهو يدعو المهدي بنفس الدعوة.

**الحرب صبر واللقاء ثبات**
**والموت في شأن الإله حياة**
**فقم إلى الخرطوم إن بسوحه**
**أهل المفاسد والغواية باتوا**

ومن خلال هذا الصدى يبرز دليل آخر على مدي الترابط الوثيق والممتد بين جميع أجزاء إقليم الحزام السوداني وبما يكشف عن ثراء وازدهار الموروثات الفكرية والثقافية لهذا الإقليم وبكل خصوصيتها وتفردها وبما يؤكد مرة أخرى على وحدة الهوية والذاتية السودانية المتفردة.



# المراجـــع


(1) الآية (21) من سورة الروم.

(2) Rene Luc Moreau Africains Musulimans P.P (6) Prr'seence Affricaine Paris

(3) فإنسان مونتاي الإسلام في إفريقيا السوداء . Vicent Monteille

(4) عبد القادر محمد سيلا، المسلمون في السنغـال، معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة، دولة قطر، شوال 1406هـ، ص (118).

(5) فـإنســان مــونتــاي، الإســلام في إفـريقـيـا الســوداء L_slam Noir، ترجـمـة حنا الياس،الطبعة الأولى، دار (أبعاد) للطباعة والنشر، بيروت 1983م، ص (61).

(6) مرجع نفسه، ص (61).

(7) مرجع نفسه، ص (61)

(8) القلقـشندي، صبح الأعـشى، عن كتاب مملـكة غانا في العـصور الوسطى، للدكـتور إبراهيم طرخان، ص (54).

(9) البكري ـ عـبد الله بن عـبد العـزيز، المغرب في ذكـر بلاد إفريقـيا والمغـرب، باريس 1965 (جزء من كتاب المالك والممالك)، ص (178).

(10) د. إبراهيم على طرخان، إمبراطورية غانا الإسلاميـة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1970م، ص (52).

(11) المرجع نفسه، ص (53).

(12) فإنسان مونتاي، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (63).

(13) مرجع نفسه، ص (67).

(14) سورة المائدة الآية (53).

(15) فإنسان مونتاي، ص (140)

(16) طبقـات ود ضيف اللـه في خصوص الأولـياء الصالحـين والشعراء فـي السودان تأليف محـمد النور بن ضيف الله، تحـقيق وتقديم الدكتـور يوسف فضل حسن، الطبـعة الثالثة، دار جامعة الخرطوم للنشر 1985م، ص (60).

(17) المرجع نفسه، ص (39).

(18) المرجع نفسه، ص (39).

(19) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم، برنو شعبة أبحاث السودان، جامعة الخرطوم، ص (25).

(20) طبقات ود ضيف الله (81).

(21) المرجع نفسه، ص (117).

(22) المرجع نفسه، ص (64).

(23) المرجع نفسه، ص (92).

(24) المرجع نفسه، ص (93).

(25) المرجع نفسه، ص (95).

(26) المرجع نفسه، ص (218).

(27) المرجع نفسه، ص (219-220).

(28) المرجع نفسه، ص (222).

(29) المرجع نفسه، ص (238).

30, المرجع نفسه، ص (212).

(31) المرجع نفسه، ص (316).

(32) د. إبراهيم طرخان، مملكة مالي الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م، ص (162-163).

(33) إبن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، باريس ، المطبعة الوطنية 1874م - 1879م، (ج) (4)، ن ص (387 - 389).

(34) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الملك الحسن الثاني. سلسلة اطروحات ورسائل. رقم (4)، ص (112).

(35) طبقات ود ضيف الله، ص (119).

(36) المرجع نفسه، ص (157).

(37) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص 192 - ,194

(38) إبن الزيات، يوسف بن يحي عيسى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس 1984م، ص(89).

(39) طبقات ود ضيف الله ص (59).

(40) المرجع نفسه، ص (258).

(41) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (113).

(42) طبقات ود ضيف الله، ص (219).

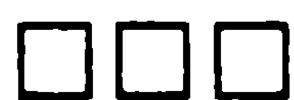
(43) المرجع نفسه، ص (200).

(44) المرجع نفسه، ص (58-59).

(45) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف ص (180).
(46) المرجع نفسه، ص (253).
(47) طبقات ود ضيف الله، ص (197).
(48) المرجع نفسه - ص (198).
(49) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (132).
(50) طبقات ود ضيف الله، ص (144).
(51) المرجع نفسه، ص (193).
(52)المرجع نفسه، ص (143).
(53) المرجع نفسه، ص (144).
(54) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (317).
(55) طبقات ود ضيف الله، ص (219).
(56) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص (118).
(57) طبقات ود ضيف الله، ص (112).
(58) المرجع نفسه، ص (155).
(59) المرجع نفسه، ص (83).
(60) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص (382).
(61) طبقات ود ضيف الله، ص (30 -31).
(62) المرجع نفسه، ص (145).
(63) محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس (ج) 1-4، ص (29-30).
(64) محمد العروسي المطوى، سيرة القيروان ورسالتها الدينية في تاريخ الفقه الإسلامي، فاس (ج) (1) - (4) ص (29-30).
(65) القلقشندي، صبح الأعشى، ج (5)، ص (297).
(66)عبد القادر زبادية، مملكة سنغهاى في عهد الاسقيينى (1493 - 1591م)، الجزائر 1971 ص (137).
(67) السعدي، عبد الرحمن بن عمر، تاريخ السودان، تحقيق هوداس وبنوة، باريس 1964م، ص (51).
(68) المرجع نفسه، ص (217 -218).
(69) طبقات ود ضيف الله، ص (190).
(70) محمد المغربي، الحكم المغربي في السودان الغربي، رسالة دكتوراه، الجامعة اليسوعية، بيروت (1980) (مخطوطة)، ص (477).
(71) طبقات ود ضيف الله، ص (40).

(72) المرجع نفسه، ص (45).
(73) الدكتور يوسف فضل حسن، مقدمة الطبقات، ص (4).
(74) المرجع نفسه (طبقات ود ضيف الله)، ص (42).
(75) المرجع نفسه، ص (297).
(76) موطأ الأمـام مالك (المقـدمة) شرح العـلامة عبـد الحي الكنوى، المجلد الأول - دار القلم - دمشق ص، (9 -10).
(77) المرجع نفسه، ص (71).
(78) المرجع نفسه، ص (38).
(79) فإنسان مونتاى، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (120).
(80) طبقات ود ضيف الله، ترجمة خليل بن إسحاق "عن ابن فرحون"، ص (115 -116).
(81) كتاب مـختصر خليل، للعلامـة الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، الناشـر الحاج عـبد الله اليسار دار النشر، غير مذكورة ، ص (19)، ص (33) على التوالي.
(82) فإنسان مونتاى، الإسلام في إفريقيا السوداء ص، (133).
(83) مختصر خليل، ص (128).
(84) المرجع نفسه، ص (77).
(85) المرجع نفسه، ص (75).
(86) المرجع نفسه، ص (170).
(87) المرجع نفسه، ص (170).
(88) المرجع نفسه، ص (35).
(89) طبقات ود ضيف الله، ص (255).
(90) المرجع نفسه، ص (227).
(91) المرجع نفسه، ص (161).
(92) المرجع نفسه، ص (279).
(93) Jamil A .Nasr .The Tijaniyya .P.P .(104) .London.93.

(94) فإنسان مونتاى، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (104).
(95) عبد القـادر محمد سيـلا، المسلمون في السنغال، معـالم الحاضر وآفاق المسـتقبل، كتاب الأمة، دولة قطر 1984م، ص (77 -78).
(96) The Tijaniyya .P.P (17-18)
(97) المرجع نفسه Same Ref . P.P. (19)




مسطورات
MUSTORAT
MUSTORAT
مسطورات

# 3

# المزاج السوداني

○○

### الطقس البيئي والاجتماعي السوداني:

يقابل كل هذا الزخم الفكري والثقافي، وجدان مشترك، أو مزاج سوداني مشترك، يقوم هو الآخر على أرضية صلبة من الملامح الجغرافية والاجتماعية المشتركة. فالأرض الحضارية للحزام السوداني والممتدة من السنغال إلى وادي النيل، ورغم التفاعلات التاريخية التي أفرزت بدورها تغييرات عديدة، ظلت تحتفظ بخصائص وسمات متبادلة ومشتركة.

ولعل من أولى العوامل التى أشار إليها المؤرخون والتي أسهمت في تكوين مزاج سوداني مشترك عامل الطقس والحرارة، فالحزام السوداني يقع في منطقة تتحرك فيها الشمس أفقياً بالقرب من خط الاستواء، فهي منطقة تشتد فيها الحرارة وتقل فيها الأمطار والنباتات، فهي إذن منطقة سافنا فقيرة أو شبه صحراوية يصبح فيها كل شيء محدوداً.. المياه النبات الحيوان، المشاهد، التجارب الحركة، الإيقاع ثم المزاج. ومن ثم ويحدث الجفاف واشتداد الحرارة أثره في أخلاق وعادات ومزاج البشر. إذ يقول العلماء بأن الحرارة الكثيرة تؤثر على الجهاز العصبي المركزي وعلى النخاع الشوكي للإنسان فتنعكس سلباً على نفسياته وتصرفاته و على استعداده الذهني، عكس المناطق الباردة. وقد كان العلامة عبد الرحمن بن خلدون من أوائل الذين حاولوا الربط ما بين مناخات وأخلاق وعادات ومزاج البشر وذلك في باب أثر الهواء على أخلاق البشر في مقدمته الرابعة (1). فتناول

بالحديث الإقليم الأول الحار الذي يسكنه جنس السودان. وقال بأنه "ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع (المعتدل) أشد حراً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وانبساطا. وقد فسّر ابن خلدون ذلك أن من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقّص على كل توقيع، وذلك أن الحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يدخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح فينشيء طبيعة الفرح، لذلك حدث لهم الفرح، وربما ابتعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن هذا السرور [2]. وقد أكد إبن عمر التونسي على ما ذهب إليه ابن خلدون في وصفه لأهل دارفور والذين يسكنون الجزء الثالث من إقليم السودان الأول، فذكر أن من طبيعة الفور الميل إلى اللهو والاستهزاء واللعب والطرب، يستفزهم أدنى مطرب فتراهم لا تخلو أوقاتهم من مطرب ملوكاً كانوا أو سوقة [3]. وقد إنتقد ابن خلدون في هذا الشأن ما ذهب إليه المسعودي في أن السبب في خفة السودان وميلهم إلى الطرب، يعود إلى ضعف عقولهم، ووصف ابن خلدون هذا الرأي بأنه لا محصل ولا برهان له إنما اتبع المسعودي في ذلك آراء جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي، والتي ربما رأي أنها لا تخلو من التحيز للجنس الأبيض أو (العنصرية) حيث أتم تعليقه بقوله "والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" [4].

من جهة أخرى حاول بعض الكتاب المحدثين تفسير ما ذهب إليه ابن خلدون في وصف أهل السودان بالطيش وأنهم موصوفون (بالحمق) من

تأثيـر الإقليم الحار علـى أمزجـة الناس، فقـد لاحظ كـاتب فرنسي حـديث Attillioفي كـتابـه عن دولة مالي (الاسـم الحديث للسـودان القـديم) أن الناس هناك يتأثر مزاجهم بتغير الطقس. فذكر بأن إيقاع الحياة في (باماكو) يتبدل تبعـاً لحلول الموسم الذي يبدأ بشـهري فبراير – مـارس وهما شـهران أشد قسوة على الناس من كل شهور السنة، نسبة للحرارة الشديدة الجفاف، والتي تصل أحـياناً إلـى ( 547 درجة). ولـذلك نجد كل واحد منـهم شديد الانفعـال والعصـبية إلى درجـة العداوة. وتلك هي الفـترة التي يطلق عليـها الأوربيون صـفة الفـترة السـودانية "Le Periode De La Soudanit " حيث يبدو الجو وكأنه مكهرب فنجد أخلاق الناس خلال هذه الفترة تتسم بالطيش والعجلة والتخبط. وذلك عندما يسود الناس الإحباط فتكثر بينهم المشاجرات خاصة في أماكن المواصلات والتجمـعات العامة ويظل الحال هكذا حتى تمطر السماء في إبريل أو مـايو حيث تتغير أمزجة الناس بـتغير الطقس (5) .ومن الجدير بالملاحظة أن مثل هذا المزاج ينعكس وبصورة واضحة في الإبداعـات الأدبية والفنية لإنسان المناطق السودانية وبصـفة خاصة في الفنون الدرامية كالمسرح والسينما. فلا تخلو "مسرحية سودانية "من أن تبدأ مع رفع الستار بموقف ينم عن حالة الضـيق "الزهج "إذ أنه عادة ما يبـدأ أول ممثل بالتعبـير عن الشكوى من شيء رغم كل شيء. وبدلاً من أن تتحول هذه الظاهرة وفي كل الأحوال إلى قـيمـة سلبية فـي المزاج السوداني من جراء تأثـير المناخ أو الطقس الطبيعي والاجتماعي، فـإن ابن خلدون قد عاد ليُذّكر بأن الإنسان في الإقليم السوداني والذي اكتوى بنيران الظروف المناخيـة قد عرفت لديه قيمة الصبـر، والناجمة عن تعوده على مـا أفرزته حوله الحيـاة من حالات الندرة والجـفـاف في كل شيء، كندرة المـاء والغـذاء وانتـشـار الكوارث والآفـات والمجاعات والأمراض تبعاً لذلك. ولعلنا نشير هنا إلى أن من المظاهر التي تدل

على وحدة أراضي الحزام السوداني اشتراكها في العديد من دورات الفصول في المعاناة من هذه الكوارث والآفات وفي مقدمتها ظاهرة الجفاف والتصحر الذي يشمل أحياناً سائر الإقليم السوداني من السنغال إلى النيل.

وفي تفسيره لقيمة الصبر كقيمة أخلاقية يشير ابن خلدون إلى حالتي (الخصب) و (الجفاف) ويظهر أثرهما في حالة العبادة، إذ أن المتقشفين ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملذات هم أحسن ديناً من أهل الحواضر أصحاب الخصب والترف. أما أهل القفر والصحراء من سكان الإقليم السوداني فأنهم يتصفون بالزهد في الدنيا والتقشف والصبر على المكروه، حتى إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات، فهم أكثر صبراً ومواجهة للهلاك (6). ولعل فيما ذهب إليه ابن خلدون ما يقدم تفسيراً موضوعياً لتقبل أهل الإقليم السوداني للتصوف وانتشاره بينهم أكثر من الأقاليم المترفة الأخرى حولهم. وإلى ذلك أشار ابن خلدون إلى التعود على الجوع والصبر على مشاقه، بسبب قلة الغذاء والاستغناء عن الطعام مع توالي المجاعات وحالات الجفاف. فقد ذكر بأنه رأى من يصبر على الجوع أربعين يوماً وما يزيد. كما رأى من هؤلاء من يقتصر على حليب الشاة من الماعز يلقم ثديها. وقد ربط ابن خلدون بين ذلك وحال المتصوفة ووصفها بالرياضة الروحية التدريجية لأن الجوع أصلح للبدن، وأقوم للروح العابدة، الزاهدة في الحياة الدنيا(7).

وتذخر طبقات ود ضيف الله في سير الأولياء الصالحين من المتصوفة والعلماء بأخبار أؤلئك الزاهدين الذين يعيشون على حليب الشاة والقليل من التمر أو كسرات الخبز، ومن بين أؤلئك الشيخ حمد ود الترابي الذي دخل خلوته وسدها بالطوب وقد حمل معه بضع تمرات لأيام عديدة فانتحل جسمه فوصف بحمد النحلان.. والنماذج كثيرة. كذلك فقد اتصف أهل

الإقليم السوداني بل واشتهروا بالصبر في ممارسة العبادات مثل الصوم والذهاب إلى الحج مشياً على الأقدام ولا زالوا كذلك حتى يومنا هذا.

لقد أشرنا في بداية الفصل حول المزاج السوداني المشترك انه قد تضافرت عوامل تاريخية وجغرافية واجتماعية عديدة داخل هذا الإقليم الذي وصفه إبن خلدون بأنه الإقليم الأول، لتجعل منه إقليماً واحدا تلتقي جميع أجزائه في ملامح مشتركة وموحدة. ومن أبرز تلك الملامح المظاهر الجغرافية والاجتماعية التي أسهمت في تكوين عادات وتقاليد مشتركة انعكست على جميع جوانب الحياة. ومنذ زمان موغل في القدم يستطيع القارئ في كتب التراث أن يتبين الوحدة البيئية والاجتماعية لهذا الإقليم الواحد. ومن يود أن يلمس ذلك عليه أن يقوم بسياحة تاريخية في كتابات ابن حوقل والبكري وابن بطوطة. و فيما يلي من السطور طرفاً من هذه السياحة، ومن خلال رحلات الرحالة المغربي ابن بطوطة حتى نقف على التشابه القائم بين أطراف هذا الإقليم السوداني.

فقد خرج "ابن بطوطة" من المغرب موفداً من قبل السلطان أبي عثمان المريني في زيارة لملك مالي المنسا سليمان، وكان ذلك في عام 753هـ _ 1352م. وقد وصف ابن بطوطة فيما وصف من الأقاليم السودانية الصحراء التي أجتازها للوصول إلى بلاد السلطان منسا سليمان.. فقال ان من (تغازا) يرفع الماء لدخول الصحراء.. صحراء لا ماء فيها لعشرة أيام.. عندما يصل الناس إلى مكان به ماء يرتوون ويصلحون اسقيتهم الجلدية "القِرَب" جمع قِربة.. ويملؤنها بالماء.. وأن من الأمور التي كان أهل القافلة يعنون بها في اجتيازهم الصحراء "التكشيف".. عن طريق رجل يكتريه أهل القافلة ليتقدمهم [8]. ويطلق على هذا الدليل لدينا خاصة في غرب السودان اسم (الكشيف) وهو من أهم ضرورات السفر في المناطق الصحراوية للإقليم السوداني خوف المتاهة والهلاك من العطش.

فوصل ابن بطوطة إلى بلدة (إيولاتن) ووصفها بأنها بلدة شديدة الحر وفيها يسير شجر، يزرعون في ظلاله (البطيخ) واشجارها عارية ضخمة تستظل القافلة بظل الشجرة منها. وبعضها لا أغصان له ولا ورق. وبعض تلك الأشجار قد استأنس داخلها واستنقع فيه ماء المطر فكأنها بئر [9]. (ولعله يقصد بذلك شجر التبلدي). وقال بأن أهل البلدة يستخرجون من داخل الأرض حبات كالفول فيقلونها ويأكلونها وطعمها كطعم الحمص المقلو (ولعله يقصد بذلك الفول السوداني). يقول ابن بطوطة "القرع ببلاد السودان يعظم ومنه يصنعون الجفان (الأواني) وينقشونها نقشاً حسناً، والأواني جميعها من القرع. وإذا سافر احدهم لا يحمل معه مالاً بل يحمل قطع الملح وحلى الزجاج والذي يسميه الناس (النظم). ويقصد بذلك (السكسك) لأنهم ينظمون منه حليهم. كما ذكر (الودع) الذي لا يزال عندهم يستعمل نقداً في بعض تلك الأصقاع وكل ثلاثمائة ودعة تساوى مثقالاً من ذهب (حتى أواخر القرن العاشر الهجري ـ السادس عشر الميلادي) [10]. وأحسب أنه كان ذلك هو الشأن في سودان وادي النيل حتى تلك الفترة. كما ذكر ابن بطوطة أن نساء السودان يعملن في بيع اللبن والدجاج ودقيق (النبق) و(الفوني). ووصف (الفوني) بأنه يشبه حب الخردل وتصنع منه العصيدة. وهذا الوصف يطابق وصف حبة (الدخن) الذي لا زالت تصنع منه العصيدة في غرب بلاد السودان الشرقي. وفي ذلك أكد ابن بطوطة أن العصيدة عندهم مفضلة على سائر الأطعمة [11]. وهذا ما أكده كذلك الدكتور يوسف فضل حسن في شرحه لحواشي طبقات ود ضيف الله حول العصيدة التي تصنع من القمح وعجين الذرة وبأنها تمثل غذاء معظم أهل السودان [12]. أما (فانسان مونتاى) فقد حدثنا حول عادات الطعام لدى أهل نيجيريا الشمالية حديثاً شيقاً ذكر فيه بأن العصيدة تعتبر لديهم الطبق المفضل. فيقول "ينتهي شهر رمضان بعيد الفطر فيتبادل الناس التمنيات المعهودة

بالعبارة التقليدية "كل عام وأنتم بخير" ويتـجمهرون ليحلقوا شعر رؤوسهم ثم يهيـئون طبق (اللاخ) التقـليدي وهو عبـارة عن عصيـدة من دقيق الذرة المخلوطة باللبن أو بزيت التـمر"[13]. ولعل كلمة (اللاخ) تعني هنا بالـنسبة لنا عملية الخلط بـين العصيدة أو كسرات الخـبز والإدام، والتي تعني في كل الأحوال المزج بين شيئين ـ فلازلنا في السودان نصف هذه العملية (باللخ).

ولا نزال في سـياحـتنا مع الرحالة ابن بطوطة حـول عادات الطعـام في الإقليم السـوداني، فـقـد ذكـر أنه عندمـا وصل إلـى بلاط السلطان (فـربا سليـمان) فقـد قدم له لبن رائب في قـرعة - كـما قـدم له مشروبا يـسمى (الدقنو) بفـتح الدال المهمل وسكون القـاف.. ووصفـه بأنه ماء من جـريش الذرة مخـلوط بعسل أو لبن وهم يشـربونه عوضـاً عن الماء، والدقنو إذا لم يكن مستـعملاً في بعض أنحاء سودان وادي النيـل بنفس الاسم خاصة في غربه، فإنه يوجد فـي العديد من أقاليم السودان باسماء أخـرى قريبة ومنها (المديدة) المصنوعة من عـجين الذرة والله أعلم. أما خلط (الدقنو) أو (المديدة) بالعسل فـهو أمر مـرغوب لدى أهل السـودان خاصة لدى فـقراء أهل مملكة سنار، الذين هم أول من وصلت إلـيهم عـادات الشراب والـطعام من منطقـة شمـال وغرب إفريقيـا. وذلك من الوجهة التاريـخية. فالعـسل عندهم طعام محبوب كما جاء في مدح (عـبد النور) الشاعر لشيخه أبو إدريس ابن الشيخ دفع الله العركي. فقد وصف زهده في الدنيا بأنه لا يشتاق للملذات:

**من مأكول ومشروب العسول**
**لـمرضاة ربه سهر اللـيـالـي**
**أحب الجوع واكتسب النحول**[14]

ولعل من أرسخ الصـور التي رسـمهـا ابن بطوطة في الأذهـان لتشـابه عادات أهل الأقليـم السوداني مواظبـتهم على الصلوات ومـلازمتـهم لها في

الجماعات، وضربهم أولادهم عليها فإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. لذلك فإن من عاداتهم أن يبعث كل إنسان غلامه بسجادته فيبسطها له بموضع يستحقه حتى يذهب إلى المسجد، ومن عاداتهم الحرص على ارتداء الثياب البيض عند الصلوات فقد ذكر ابن بطوطة أنه حضر في "مالي" عيدي الفطر والأضحى. فخرج الناس إلى المصلى وهم يهللون ويكبرون.. اللـه اكبر.. الله اكبر.. اللـه اكبر لا إله إلا الله والله أكبر" وعليهم الثياب البيض الحسان، إذ أنه قد ذكر بأن السودان لا يلبسون الطيلسان، عدا القاضي والخطيب والطيلسان هو اللباس الأسود، فقال وإذا لم يكن لأحدهم يوم الجمعة إلا خرقة بيضاء إلا وغسلها وحضر بها الصلاة [15]. فالثياب البيض كانت من أحب ألوان الثياب لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين يأتيه الملك فهي من ألوان الخير والملائكة. والثياب السود من ألوان الشر والشياطين.

ومن عادات أهل السودان عنايتهم بحفظ القرآن العظيم وهم يجعلون أولادهم في القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه. فقال ابن بطوطة "دخلت على القاضي يوم العيد وأولاده مقيدون فقلت له: ألا تسرحهم؟ فقال لا أفعل حتى يحفظوا القرآن" وقال "مررت يوماً بشاب منهم حسُن الصورة، عليه ثياب فاخرة وفي رجليه قيد ثقيل. فقلت لمن كان معي، ما فعل هذا؟ أقتل؟ فضحك منى وقال لي إنما قيد حتى يحفظ القرآن" [16]. كذلك فإن هذه العادة ظلت بل وانتشرت في سائر أقاليم السودان ولا زالت تشاهد حتى يومنا هذا، خاصة في الخلاوي والزوايا وأماكن تحفيظ القرآن. ومن خلال قراءتنا ومشاهداتنا في العديد من دول الحزام السوداني ندرك اتصال وتشابه العادات والتقاليد الثقافية الدينية خاصة في نظم التعليم في الخلاوي والزوايا (المدارس القرآنية) إذ تحتفظ

جميع هذه الدول ومنذ قديم الزمان بنظام موحد من المناهج وطرق التدريس. ومنذ أن صارت الخلوة أو (الكتاب) هي نواة المدرسة التقليدية ثم المدرسة الحديثة. ولا زالت المدرسة الحديثة في دول مثل الجزائر وما جاورها ورغم تقدمها في نظم التعليم الحديث يطلق عليها اسم (المسيد) و"المسيد" في بلاد السودان الشرقي لا زال يعنى مدرسة تعليم القرآن فقط أو "الخلوة" بينما تحتفظ الخلوة في جميع هذه البلاد بما فيها بلاد غرب إفريقيا بنظام منهجي واحد وتقاليد موحدة وتشتمل هذه التقاليد على العلاقة ما بين الشيخ وتلاميذه والنهج الذي يتبعه الشيخ مع الطالب حتى حفظه للقرآن. ومن تلك التقاليد الدورات اليومية للقرآن منذ فجر اليوم وحتى العشاء واستخدام اللوح الخشبي من خشب الحراز والكتابة عليه بقلم (البوص) وعرضه على الشيخ فيما تسمى (بالعرضة) ثم محوه فالطالب الذي لا يجيد حفظ لوحه يتعرض للعقاب بطريقة يستخدم فيها الشيخ أداة العقاب وتسمى "الفلقة". أما الطالب الذي يصل إلى حفظ القرآن فإنه ينتهي برسم (الشرافة) على لوحه. بينما يمارس الطلاب خارج حلقة العلم نشاطات أخرى تتمثل في جلب الحطب من البلاد أو المزارع لإشعال نار القرآن أو لإعداد (بليلة) الأربعاء وهي عبارة عن ذرة تطبخ بالماء بما يجلبونه للشيخ من منازلهم أو مزارعهم. ولا تزال هذه التقاليد وغيرها باقية ومحفوظة على طول بلاد الإقليم السوداني وعرضها. ولعل مما ساعد على بقائها والاحتفاظ بها وتنقلها من إقليم إلى آخر، ظاهرة الهجرة بانتقال الشيوخ وطلاب العلم من مكان إلى آخر طلبا للمزيد من العلم، حيث يتنقل طالب العلم من قرية إلى أخرى بحثاً عن الراسخين في العلم للاستزادة من علمهم. وقد أفرزت هذه الظاهرة شخصية ما يسمى (بالمهاجرى) في دول غرب إفريقيا، ذلك الشخص الذي لا يحمل جواز أو أوراق ثبوتية ولا يعرف حدوداً سياسية

للبلاد المتجاورة، بل يخرج مسافراً على قدميه مهاجراً يجتاز الحدود، وهو لا يحمل سوى إبريق مـاء على يديه و لوح القرآن على ظهره وعندما يستـوقفه حرس الحـدود لا ينطق بسوي كلمـة (مهـاجري) دون أن يتوقف أو يـلتفت إليهم، عـابراً الحدود من نيـجيريا إلى الكامـيرون إلى تشـاد وهكذا.. وبهذه الصورة تظل شـخصـية (المهاجـري) كرمـز من الرموز البليغـة الدلالة على وحدة دول الحزام السوداني لعـدم اعترافها (بالحدود السياسـية) ومحاولة تأكيدها (للحدود الثقافيـة) المفتوحة التي تجمع بين هذه الدول وإن كان ذلك بصورة عفوية. ومع شخصية (المهاجري) انتقلت العادات واللهجات جنباً إلى جنب مع العلم من إقليم سوداني إلى آخر، بانتقـالها من قرية إلى أخرى. وما شخصية (المهاجري) إلا جانباً ثقافياً شعبياً من ظاهرة الهجرات الكبرى التي انتظمت الإقليم والتي تحدثنا عنها في الفصل الأول.

ونود هنا أن نتوقف عند شخصية أخرى من شخصيات الحزام السوداني والتي تمثل بدورهـا عـلامة بـارزة من مـعـالم وحـدة هذا الحـزام. تلك هي شخصـية القريو GRIOT والتي اتخذت صـفة مشـتركة وأسـماء متـعددة ومختلفة في بقـية المناطق من الحزام. وظاهرة (القريو) GRIOT تنتشر في منطقة غرب إفريقيا وهي خليط من شخصيتي المؤرخ والمغنى. وكلمة (قريو) GRIOT هي لفظة فرنسية استخدمت للتعريف بالشخصية بينما اتخذت هذه الشخصية أسـماء متقاربة في لفظها ومعناها في اللغات واللهجـات الشعبية للمنطقـة. ويطلق عليـهـا بلغـة الماندينغ (JELI) أو جـيـلي، وبلغـة الولوف (JEWEL) أو (جويل) [17]. ولعل جميع هذه المترادفـات والتي تحمل صفة وظيفة واحدة قـد جاءت من التعبير العربي (جال) (يجـول) فهو (جيلي) أو (جوالا) وتعني في النهاية (المغنى) الجـوال أو التروبادور. ويتضح هنا جلياً أن أصل هذه الكلمة قد حملته معها القبائل العربية المتراجعة من الاندلس إلى

المغرب العـربي ثـم إلـى غرب إفـريقيـا. بل أن هناك قبـائلاً متجـولة باسم (الجولان) أي الجوالة. أما تحوير الكلمة من معنى (المغنى) الجوال إلى المادح الجوال فقـد تمثلت في إطلاق لفظ (الجيلي) كمـا في لغة الماندينغ ذلك المادح الصوفي الذي يجول القرى ليمدح الرسول eمتنقلاً من قرية إلى أخرى كما لدينا في قـرى الجزيرة في السودان، والتي كـانت مركـزاً لحركة التـصوف ومدح الرسول eوالأولياء الصالحين والشيـوخ. ولا زال يوجد في"باماكو" عـاصـمة دولة مـالي حي خـاص بهـؤلاء يسـمى (جـيلي بوغـو) أى"حي المادحين". وقبل أن نستطرد في وصف هذه الـظاهرة يجدر بنا التوقف لكي نشيـر إلى قيمـة الوحدة الثقافـية للإقليم السـوداني، بأننا نستطيع تفسـير العديد من الاسمـاء والظواهر إذا ما عدنا إلى أصل ومنبع الثقـافة. ففى دولة مـالي نجد مـثلاً أن أسم رئيـسهـا هو (ألفـا) وقد درجنا في السـودان على تسمية رئـيس الجماعة من التلاميـذ (بالألفة) فندرك أصل هذه الكلمة والتي تعنى (الأول) أو مـا يطلق عليه باللغـة الفرنسـية اسم Premiere أي الأول ـ والتي تطلق على الوزير الأول أو رئيس الوزراء. ولسنا في حـاجة إلى إعادة أصل كلمـة (ألفا) إلى اللغـة اللاتينية كـما تعنى، إذ أن أول حرف فـي اللغة العربية هـو كذلك (الألف). وقد جاءت هذه الكلمة مرتبطة فيما يبدو بالتعليم الديني التـقليدي فـي الخلاوي والكتـاتيب، فإنـه ومع مجيء الحكم التـركي صرنا نستخدم كلمة (برنجي) وهي تعني كذلك الأول.

ومن جهة أخرى فـإن انتشار ظاهرة أل(GRIOT) في الإقليم السوداني وصلت إلينا مع لفظة جـويل (GEWEL) بلغـة الولوف، فنجـد أن لدينا من قبائل غـرب السودان المتجولة فـي الإقليم قبيلة تدعى الجويليـة منسوبة إلى نفس الصفة واللفظ. وهي قبائل عربية اختلطت بالثقافات والعادات الإفريقية تتنقل ما بين غرب السودان وجـنوب ليبيا وشمال تشاد، فـتمثل لدينا وحدة

هذه الأقاليم. وامتدت ظاهرة القريو (GRIOT) عبر الحـزام السوداني حتى وصلت إلى الحـبشة ويسـمي هناك العـزماري (ASMARI) ربما بالنسـبة لإقليم أسمـرا الذي تركزت فيه الثـقافة العربيـة الإسلامية الإفريـقية وسط الثقافة المسيحية الإثيوبية.

لقد برزت ظاهرة (القريو) في الإقليم السوداني منذ زمن بعيد حيث ظهر (القريو) كمـغنى للبلاط الملكي في مملكة غانا القديمة مـنذ أن وصلها المغاربة والبربر، وتمثل دوره في مدح السلطان أو الملك. فـالقريو أو الجيلي أو مادح السلطان برز لأول مرة كـمؤرخ حافظ لتـاريخ الملوك والممالك وهو غالبـاً ما يرتبط ببلاط ملك أو سلطان معين أو إحدى العائلات النبيلة. ومما ساعد على انتشار هذه الظاهرة عدم وجود تاريخ مـكتوب، فاصبح تراث الممالك والملوك يروى شفـاهيا (ORAL) ومن أؤلئك الذين اشـتهروا منذ فـجر الحـضارات القديمة الجيلي مامادو كوياتي (KOUYATE) وهو سليل أسرة من مادحي الملوك الذين تغنوا بأمجاد ملوك مالي منذ عهد (سوندياتا) أعظم ملوك مملكة مالي، بتقديم روايات وأشـعار يستمدون منها العظات والعبر وبأن مـستقبل الملوك إنما ينبع من ماضـي أسلافهم. وقد حـدثنا (ابن بطوطة) فيما بعد وهو يصف جلوس السلطان يوم العـيد بعد الصـلاة حيث يجلس على ما وصـفه (البنبي) وهو نفسه "الككر"، أو "البنبر" الذي كان يجلس عليه سلاطين مملكة سنار. فيـقول إبن بطوطة بأن الملك في مملكة مالي عندمـا يجلس على البنبي يأتيـه هؤلاء المادحون لكي يـعظونه ويقولون له بأن هـذا البنبي الذي يجلس عليه جلس فوقه مـن الـملوك فلان، وكان من أحسن أفعاله كذا وكذا فأفعل أنت من الخيـر ما يذكـر بعدك. وقال: وأخـبرت أن هذا الفعـل لم يزل قديما عندهم قبل الإسـلام فاستمـروا عليه. وعندما يجلـس السلطان يأتي إليه من كان اسمه في ذلك الأوان من المادحين (الدوغا) أي المادح.. وله كرسي يجلس

عليه ويضــرب آلة من قصب وتحتــها (قريعات) جـمع قرعة. ويغنى بشــعر يـمـدح السلطان فيـه ويذكر غـزواته وأفعـاله [18]. ويذكر هذا المشــهد بما وصفه ابن عـمر التونسي لدى سلاطين دارفور عندما يجلســون أو يركبون فقال بـأن لكل ملك غلمان حسان الصــوت يسمون (كوركـوا) يمدحون وهم يضربون على صفافير (من القصب) ويحمل أحدهم بيده قرعة خاوية البطن مستطيلة، أحـد طرفيها غليظ والطرف الثاني رقـيق ويجعلون فيها حـصباء وعندما يهزونها فيـسمع للحصى فيها صوت يفوق على أصــوات العصافير وهم يغنون بمدح السلطان [19].

ومن هنا انتــشــرت ظاهرة اســتــخدام القـصب والقـرع في الموســيـقي الســـودانيـة الأولى ولا زال أهـل ســودان وادي النيـل حـتى وقت قـــريب يستخدمون إيـقاعات القرع خاصة في مناسباتهم العظيـمة عندما يموت أحد عظماء أو شيوخ القـبيلة، بينما تستمر هذه العـادة حتى يومنا هذا في العديد من أنحاء دول غرب إفـريقيا. من جانب آخر اســتمرت ظاهرة المادح الناصح للملك عند ملوك دارفـور، إذ أن من مهــامه أن يكون ناصـحاً بل مــستــشـاراً للملك ومديراً لمراسمه ويطلق علـيه في هذه الحالة (خشم الكلام) أي الناطق الرسمي وقــد جاء ذلك في وصف ابن عمر التـونسي لجلوس ملك الفور في الديوان أو (الفاشــر) تحت ظل الشجـرة والتي أخذت منهـا عاصمــة دارفور (الفاشر) فيما بعد إسمها. ولا أدري ما هي العلاقة بين تعبير (خشم الكلام) والتعبير الفرنسي الذي لا زال مــستخدما حتى اليوم "Porte Parole" والذي يؤدي إلى نفس المعنى. فــإن الإذاعات في دولة مثل تشــاد لا زالت تستــخدم في نشراتها العربية تعبير (خشم الكلام) ومع مرور الزمن نال وظيفة هؤلاء القريو التحوير وتحول من مادح أو ناصح للسلطان إلى شخص تهابه الملوك والناس، لما يتعـرض إليه من نقد للـملوك والسلاطين، وذلك عندما احــتدمت

الصراعات بين الـسـلاطين وتعددت ممالكهم فتكالبـوا على الحكم وبذلك تبدل دور القريو GRIOT أو (الدوغا) تبـعاً لذلك إثر اندثار المـالك الموحدة التي يحكمـها سلطان واحـد قوى فـأصبح (الدوغـا) يتاجـرون بدورهم بأنهم لا يكتمـون الحقيـقة فإذا أحـسن إليهم السلطان مـدحوه وأثنوا عليه واشـاعوا الذكر بكرمه وإذا حـرمهم ذموه وأشاعوا ذمه، فـهم في ذلك كـالشعراء مـن أعطاهم مدحوه ومـن مـنعهم هـجوه [20]. وبذلك وبينما كان هذا (المادح) في السابق ملازم للبلاطات وحافظاً للدين والثقافة، تحول إلى مجرد متسول اجتماعي بل وانحصر دوره الاجتماعي والثـقافـي فيما بعد فـي المتعة الفنية الرخيصة من الغناء والرقـص والمجون، فلم يعد حامل رسالة فأصبح الناس ينظرون إليه بـأنه من طبقة اجـتماعـية وضيـعة وهكذا تحـول (الدوغا) في مملكة دارفور إلى طبقة أخـرى ذكر ابن عمر التونسي أنها طبقـة (الموحيية) بلغة الفور وقد فـسد دورهم تبعاً لفساد الحكم وابتعـاد البلاطات السلطانية والمجتمع عن الدين فأصـبح يوجد في ديوان كل سلطان منهم اثنان أو ثلاثة فإذا كان الملك في سفر أو قنص مشوا أمامه وكل منهم يغني ويرقص ويقول كلامـاً عظيماً عن السلطان وإنهم إذا سـمعوا أمـراً فظيعاً يقـولونه في محله وينسبـون الكلام لقائله حقـيرا، كان أو جليـلاً، وإذا اراد السلطان أن يفشى أمراً أو إعـلان حكم أمر (الموحـييـه) أن ينادي به نداءاً يسـمعه النـاس وقد وصف ابن عمر التونسي طائفة (الموحـييه) بأنهم من أفقر أهل دارفور إذ أن ليس لهم حرفة سوى السؤال [21].

ومن عـجيب الأمـر أن ذات الشيء قـد حدث لمن يوصـفـون في إثيوبيـا (بالدوما) ولعلهـا لفظة قريبة للفظه (الدوغـا) فبعد أن كانت قـوافل (الدوما) تجـوب الاقليم كمـغنيين جـوالة يتغنون بأمـجاد الإمـبـراطورية التي تتكفل برعايتهم وحمـاية قوافلهم وبما تحمل أغانيهم من أوصاف روحيـة مقدسة،

فقد تحول دورهم وفسدت شخـصياتهم فاتصفت بالسكر والمجون والابتزاز بما جلب لهم إحتـقار الناس عندما تحولت هذه الشـخصية إلى دور الـشحاذ والمتسـول المتسكع. وكانت هذه الشــخصيـة التي امتدت ظاهرتهـا من غرب الحزام السـوداني إلى شرقـه، قد اتخـذت في السابق شكلاً دينيـا في إطار الممارسـات المسيحيـة في الحبشـة وعرفت باسم (Debtera) وكانت تحظى باحتـرام المجتمع مثـلها في ذلك مثل شخـصية (القـريو) أو (الجيلى) [22]. ومثلما حافظت شخصية (الجـيلى) في المجتمعات الإسلامية بدورها الروحي والذي يتمثل لدينا حتى الآن في الـسودان في دور (المادحين) الذين يلتزمون بمدح الرسول والأولياء ويجوبون القرى والأقاليم فإن العازماري (Asmari) والذي ارتبط هو الآخر في الأقـاليم الإثيوبية بالمجتـمعات الإسلامـية لا زال يحظى باحترام الناس فيها.

وبما أن شخصـية (القريو) بكافة أسـمائه قد تحولت من دورها الـثقافي والديني سواءا في غرب الحـزام أو شرقه واتخذت دوراً اجـتماعياً وضـيعاً يتمثل في الـرقص والغناء والخلاعة والسكر، والمجون، والابتـزاز، والتسول وبما أنه كان لهـؤلاء الريادة في مجـال الغناء والفنون، فقـد اتخذ الناس في المجتمعات الدينية المحافظة موقفا سلبيا منهم، خاصة في مناطق غرب إفريقيا حيـث لا زال الناس يصفـون المغنيين بأنهم من طبـقة اجـتمـاعيـة وضيـعة وانتقلت هذه النظرة بدورها إلى سودان وادي النيل عند بدء تحول الغناء من مدح الرسول eوالشيوخ إلى ما تعرف بالأغاني ذات الموضوعات الاجتماعية الأخـرى كالغـزل، وذلك في فتـرة ما بعـد المهـدية فوصف هؤلاء المغنيـون بالصعاليك أو (الصـيِّع) (بكسر الصاد وتشديد الياء) لخـروجهم عن قوانين الحرج الاجتماعي فكلمة (صعلوك) تعنى الخروج.. بينما تعنى كلمة (صِيِّع).. التسكع والتسـول. وهذا ما جعل الظروف مواتية للعـناصر التي تعيش على

هامش الحياة القبلية والعشائرية والعـائلية التقليدية أن تقود حركة الفن في ذلك التـاريخ المبكر، بينمـا تبدلت النـظرة إليهم اليـوم مع التطور التـاريخي والاجتماعي.

ولم تقتـصر ظاهرة (القـريو) أو الجيلي أو المادح في الزمـان القديم على الرجـال، فـإن هناك من (القـريـو) نســاء امـتـد دورهن من غناء الجـواري ومدحهن للملوك والسلاطين والشيـوخ في السودان القديم. وقد انتقلت هذه الظاهرة بدورها من ممالك غرب إفريقيا إلى المناطق الغـربية المتاخمة لسودان وادي النيل قـبل أن تنتقل إلـى وسط السودان. وقـد عرفن ولا زال يعـرفن (بالحكّامات) نسـبة إلى دورهن الذي يتمثل هو الأخر في الحـكم على أفعال الملوك والسلاطين ثم إلى الحـكم بين الناس مع تطور المجتمـعات. وفي بداية الأمر تمـثل دور (الحكّامة) في المدح أو الذم دون الانتـماء إلى ملك أو شـيخ معين بل هي ومن خلال شعرها وغنائها تحكم لصالح هذا دون الآخر. ولذلك يتسابق الملوك والسلاطين والشيوخ لاجزال العطاء لها فتكسب من وراء ذلك. فهـي (الفيـصل) الذي يحكم برفع مكانة سلطان أو ملك وحط مكانـة الاخر. وفي وسط سـودان وادي النيل ظهـرت (الحكّامـات) بشكل آخـر لم يرتبط بتقـاليد المجتمعـات الإفريقية النـائية، والتي تأثرت بالتيارات التـقليدية لدور المرأة في الغناء، إذ وجدت الحكّامة في وسط السـودان مجتمعاً قـد نشأ بعد القرن السادس عـشر الميلادي على تقاليـد دينية سياسـية واجتمـاعية. ذلك المجتمع الذي تسوده الممالك والمشيخات والعشائر الإسلامية حيث يتربع على عرشه سلطان أو شـيخ فالتـزم شعر المرأة وغنائهـا بمدح شيخها والتـفاخر بمناقبه وسط صراع السلطة الزمنيـة والروحية الذي كان سائداً أنذاك. ومن ثم ومع تطور الأحـداث التـاريخـية انتـقل غناء المرآة إلى مـدح الرجـال في الحـروب وهم يذودون عن القبـيلة وبذلك انتـقلت موضـوعات مـدحهـا من

الفضائل الدينية التقليدية التي يتمتع بها الشيخ أو الولى الصالح إلى مدح يتناول الفضائل الاجتماعية الأخرى كالشجاعة والإقدام. ومع احتدام الصراعات والحروب القبلية ظهر أول شكل من أشكال غناء المرأة في السودان وهو (المناحة) أو فن الرثاء، وبما ينطوى عليه من تسجيل للفضائل الاجتماعية المختلفة. فقد كان دور المرأة المغنية ينحصر في تشجيع الرجال على خوض الحرب ومدحهم في حالة الانتصار، ورثائهم عند الموت. ويذخر تاريخ هذا الفن الغنائي النسائي في السودان بأسماء مثل: مهيرة، شغبة، بت مسيمس، بنونة، بت المكاوي وأخريات كثيرات يضيق المجال عن ذكرهن. ومن ثم ومع التطور الاجتماعي والتاريخي فقد اقتحمت المرأة فنون الشعر والغناء تبعاً لهذا التطور في اشكال البنية الاجتماعية وبروز علاقات ونشاطات اجتماعية مختلفة فاختلفت بذلك موضوعات أشعارهن وغنائهن. ومثلهن مثل الرجال من المغنيين فقد قادت المتحررات من قيود الحرج الاجتماعي حركة الفن الغنائي خارج التركيبة القبلية والعشائرية التقليدية فانتشر فن الغناء بشكله الاجتماعي الواسع.

ومن ذلك ندرك بأن الفنون الغنائية في طول الحزام السوداني وعرضه قد مرت بمراحل متشابهة. بدأت ببلاطات الملوك في الممالك القديمة ثم امتزجت بالفضائل الدينية والأخلاقية مع انتشار الإسلام في سائر المنطقة بارتباطه بمدح الاولياء والشيوخ، ثم اتخذ شكله الاجتماعي العريض مع تداعي الممالك والإمبراطوريات وغلبة(السلطة الزمنية) على (السلطة الروحية). وكنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل الثالث (المزاج السوداني) وفي مستهل حديثنا عن ارتباط المناخ الطبيعي والجغرافي بعادات وتقاليد أهل السودان، إلى أن وحدة البيئة الحضارية والاجتماعية قد أفرزت ملامح مشتركة في العادات والتقاليد لأهل هذا الإقليم والذي وصفه ابن خلدون

بالإقليم الأول، وهي تبدو واضحة في العديد من مظاهر الممارسات الحياتية الاجتماعية. فقد أدت العوامل البيئة والحضارية المتشابهة والتي حددت مسارها معتقدات ومفاهيم فكرية وثقافية محددة إلى نشؤ عادات وتقاليد اجتماعية على طول هذا الحزام. ومن هذه العادات والتقاليد التي استمرت حتى يومنا هذا لتؤكد الوحدة الاجتماعية لهذا الحزام، ما يرتبط أساساً بمراسيم المناسبات ذات البعد الوجداني مثل حالات الزواج والولادة والوفاة وغيرها. ومن هذه العادات مثلا أن الفتاة في منطقة (موريتانيا) تخضع قبل الزواج لنظام تسمين صارم يستمر أشهراً تتناول خلاله عشرين لترا من الحليب يومياً، وذلك بأن رجالهم شأنهم في ذلك شأن الرجال في المناطق السودانية الأخرى يفضلون المرأة الممتلئة الجسم. وذلك بأن المرأة كلما كانت أكثر سمنة تكون أكثر جمالاً. كما أن في ذلك إثباتاً لغنى وثراء أهلها. وكذلك الأمر بالنسبة للقبائل في منطقة (النيجر) حيث يجري تسمين الفتاة عن طريق عجينة الذرة [23]. وكما هو الأمر في سودان وادي النيل وربما حتى يومنا هذا.

ولدى قبائل (الماندينغ) في منطقة السنغال وقبائل (التوكلور) أيضاً و كما هو الحال كذلك لدى قبائل (الهوسا) فإن الزواج الحقيقي هو من ابنه الخال أو ابنة العمة. ولعل ذلك يعود إلى النظام المتوارث في الحضارات الإفريقية القديمة المرتبط بعادة توريث ابن الأخت. سوى ان لدى قبائل (البيل) فالزواج يكون من بنات العم أو (زواج الداخل) كما هو العادة لدينا في سودان وادي النيل. ولعل ذلك يعود إلى ارتباط قبائل (البيل) بالتقاليد الإسلامية والعربية المحافظة ويعود الأمر في تقديرنا إلى أثر المذهب المالكي بموجب ما حدده (خليل بن اسحق) في مختصره في باب موانع الزواج. ويبدو دور (الأم) واضحاً لدى قبائل غرب إفريقيا في اختيار زوج المستقبل بالنسبة للفتاة. وقد

امتدت هذه التقاليد أيضاً إلى غرب السودان ففي غرب السودان تكثر الأغاني التي تخاطب فيها الفتاة أمها حول اختيارها لزوجها. تقول إحدى الفتيات:

**"يا أمـي أنـتي يـالحـــرايـــر**
**زوجـتـيـنـي راجل الضـراير"**

بل وتمثل مثل هذه الأغاني معظم التراث الغنائي في غرب السودان. ومن عادات الـزواج أيضاً لدى قـبائل النيـجر ومـالي أن يدخل طالب الزواج بيت الفتاة وهو (مقفل الفم) حتى يتكلم الأهل مبدين مـوافقتهم فيحتفلون بإعلان الموافقـة، حيث يدفع العريس هـدية نسميـها في السودان (فـتح الخشـم) أي (فتح الفـم) ويراد بها هنا أن أي حديث يـدلي به طالب الزواج قبل الموافـقة، إنما يـعـتبـر ضرباً من الغـزل أو قـلة الأدب (24). وبعد ذلـك تبدا مراســيم الزواج على الطريقة الإسلامية وحسب الأعراف السودانية المحلية، حيث يبدأ كل شيء بقراءة الفاتحة ويتم عقد الزواج في المسجد وبعد عقد الزواج يوزع جوز الكولا عند باب المسجد كتـوزيع التمر في السودان وفي مناطق أخرى. ثم تقام الأفراح في اليوم التالي وتبدأ بوليمة العريس وهي المأدبة أو العزيمة أو العزومـة أو (العروض) كمـا في بلاد المغرب العربي. وكل ذلك يتم وفـقاً للمذهب المالـكي الذي يقول بضرورة إحـياء وليمـة العرس بعـد مضي يوم واحد على عقد القران (25).

أما حول عادات الولادة فإن ولادة الصبي تستقبل بحرارة أكثر من ولادة البنت. وكل طفل يولد بعد وفاة أحد أطفـال العائلة يطلق عليه اسم شاذ يراد به طرد الارواح الشريرة. وقـد تحولت هذه العـادة من المعتقـدات الوثنية مع مجيء الإسلام فاصبح يطلق عليه ولنفس الغرض اسم أحد الأنبياء أو الرسل من الأولين، مـثل آدم وعـيسى ومـوسى كـمـا جرت العـادة في الســودان الشـرقي. امـا في مناطق غـرب إفـريقيـا فـمع توالى الكوارث والمجـاعـات

والأمـراض التي تتسـبب في كـثرة وفـاة الأطفـال فقـد شـاعت لديهم هذه الاسماء. ومن عادات قبـائل (الولوف) في حالة ولادة بنت بعد وفاة عدد من الصبـيان فـيطلق عليهـا اسمـاً بما معناه (غـير مرغـوب فيـها) (26)، وفي السودان الشرقي يطلقـون أسماء مثل هذه. ومن التقـاليد التي ورثها سكان الإقليم السوداني من الحضـارات القديمة وروج لها المذهب المالكي بشكل من الاشكال عادة تعميد المولود في يومه السابع. هذا التعميد بمفهومه الإسلامي الوثني والمسيحي، انما يعود إلى أن الماء هو أصل الحياة ومنه خلق كل شيء. وقد التقت هذه العادة في هذه المنطقة الحـضارية السودانية بالعادات النوبية والفرعونيـة القديمة، وبما احدثته كما أشـرنا في الفصل الأول من تأثير على منطقة غـرب إفريقيـا وهي عادة الذهاب بالمولود لتعـميده بماء النيل مـصدر الحيـاة. وهنا تكمن العـلاقة مـا بين الولادة والنيل إله الخصـوبة. خصـوبة الأرض التي يرويهـا مـاء النيل وخـصـوبة المرأة التي يرويهـا مـاء الرجل، ولاستـمرارية الحـياة يغسل وجـه المولود بماء النيل في يومـه السابع (27) بالتحديد وبما فـيه من معنى للرقم (سبعـة) المتكرر في القرآن الكريم، وتتبع ذلك عـادات أخرى. ومنهـا تسـميـة المولود في يومه الـسابع مـثله في ذلك الاحتفال بمرور سبعة أيام على مناسبة الزواج (السبوع) أو الوفاة مثلها في حالة الولادة أيـضاً. كذلك يرتبـط ذلك بعادة أخرى وهي أخـذ الأم (الوالدة) إلى النهر بعد مرور أربعين يومـاً بالإشارة إلى الرقم (أربعين) كما في تراث الثقافـة الإسلامية. وفي كثـير مـن مـظاهر العادات الاجتمـاعية عـلى طول هـذا الإقليم الحـضـاري الواحـد، كمـا أوضـحنا في الفـصل الأول من هذا الكتاب، يبـدو واضحـاً ارتباط الثقـافة الإسلامـية بالثقـافات التي سـبقتـها كاستـمرار لها مع التعديل والذي يبـرز تسامح الإسلام وتعايشه واحـترامه للثقافات الإفريقية المحليـة. ومن ومظاهر ذلك "عادة السيرة" أو زفة العرس

وتوجهها نحو النيل كاستمـرار للعادة النوبية الفرعونية (عروس النيل ووفاء النيل) والسيـرة كمـا أشرنا هي خروج زفـة العرس إلى شاطـئ النيل حيث يقوم العـريس بقطع (جريد النخل) رمزاً للخـضرة والتجـدد والفأل بالرزق الحسن الذي يمنحـه النيل كل عام. ولقـد ارتبطت هذه الممارسـة كالأسطورة بالرؤية الإبداعية الـفنية لدى الشعراء في الثقـافة السودانية وينفـرد الشاعر (مـحمـدي المهـدي المجـذوب) ببلورة هذه الرؤية بقـوله وهو يصف مـوكب (السيرة).. مخاطباً أم العروس:

**جـئـنا إليـك اليـــوم حاملـــين**
**جريد النخل فالأعلى اخضرار ورزقا**

أما الشاعر (محمد المكي إبراهيم) الذي ينتمي إلى حركة شعرية سودانية تنتمي بدورها لهذا الحزام السوداني تدعى (الغـابة والصحراء) تلك العبارة التي كان أول من أطلقها على الإقليم السـوداني الشاعر السنغالي (سنغور)، فقـد وصف موكب ثورة أكـتوبر 1964م في السـودان عندما خـرج الناس حـاملين جريد النخل فـألا بعـهد جـديد، وصف ذلك المشـهد وكـأنه سيـرة سودانيـة متجـهة إلى شاطئ النيل يتـقدمهـا الشهيـد وهو العريس في ذلك العرس السوداني فقال:

**باسمـك الأخـضر يا أكــتوبر الارض تغنـــي**
**الـحقول اشتعلت قمحاً ووعــداً وتمـــــنى**
**والقــيود انسدلت جـدلة عـرس فـي الأيادي**

هي صورة ذلك الموكب الشعـبي.. (موكب سيرة) تتجه نحـو نيل متجدد بماء الحـياة ليـروي حقـولا جديدة أمـتلأت بالقـمح والخيـر والنماء (وعـداً وتمنى)، لذلك حملـوا جريد النخل رمزاً وبشـارة. وفي العرس تحولت قـيود سـجن العـهد الماضي إلى جـدلة عـرس في أيدي العـريس القـادم (أكتـوبر الأخضر).

ومع اندثار الرمز الوثني للنيل مع الحضـارات القديمة. وزحف الحضارة الإسلامـية على وجه الحـياة. حل رمز الشـيخ أو الولي الصالح في الثقـافة السنارية كرمز للخير والبركة، مكـان النيل كإله أو مصدر للخير، رغم أنه قد ظل في الوجدان المبدع. ومع ظهور المعتقدات الجديدة أخذت (السيرة) أو زفة العرس تتـوجه إلى أماكن أو ضرائح هؤلاء الشـيوخ بحثاً عن الفـأل الحسن والبركة. وهكذا احتفظ غناء السيرة بالعادة القديمة:

**عريسنا سـار البحر**
**قطّع جرائد النخـل**

بينما انتقل إلى العادة الإسلامية الجديدة :

**السيرة مرقت عصـر**
**شالت الشيخ ود بدر**

وهكذا احتفظت ثقافة هذا الحزام في وجـدانها الشعبي بكل المقومات التي اسهـمت في تكوينهـا. إنها ثقافـة إقليم سوداني حـضاري مـتفـرد وواحد. وبالانتقال من مراسم الزواج والـولادة نجد أن دول الحزام السوداني ترتبط بعادات أخرى خاصة بها، ومنها عادة ختـان البنات، فالختان مكرمة كما جاء عند المالكية وقـد حافظ أهل الحزام السوداني على هذه العـادة منحازين إلى مذهب مـالك، رغم عدم ورودها كنص صـريح في القرآن. ونجـد هذه العادة تعم جـميع دول الحـزام السـوداني بينمـا لا تنتشـر في الدول الإسـلاميـة الأخرى مثل شمال إفريقيا ومصر (عدا صعيد مصر الذي هو جزء حضاري من منطقة الحـزام السوداني) وتركيـا وإيران وغيرها من الدول الإسلامـية والعربية، وهذا لا يعني أن هذه العادة لم تكن مـوجودة في الجزيرة العربية. وفي ذات الوقت تنتشـر هذه العادة في منطقة الحـزام السوداني بما في ذلك الدول الإفريقية الإسلامية من الساحل إلى الساحل، من السنغال حتى إثيوبيا

والصومال وجيبوتي مروراً بالدول الأخـرى مثل: موريتانيـا، مالي، النيجر، بوركينا فـاسو، تشاد والسـودان. بل تمتد هذه العادة خـارج إفريقيـا لتصل دولاً إسـلامـيـة آسـيـوية تقع علـى خط عـرض الحـزام السـوداني مـثل إندونيســيا. وفي منطقة الحزام السوداني نجـد أن القبائل الإفريقية المسلمة هي الأكثر تمسكاً بهذه العادة مثل قبائل "الماندينغ" و"التوكلور" وقبائل البيل بحيث أنه يمكننا القول بأنها أصبحت عادة سودانية تقليدية.

### السلم الموسيقي الخماسي

يعتـبر السلم الموسـيقي الخـماسي من أبرز مظاهر الربط الـوجداني بين أقاليم منطقـة الحزام السوداني. ويسود هذا السلم الموســيقي (دو، ري،مي، فا، صول، لا، دو) الإقليم الجغرافي للحزام السوداني حيث ينتشر في مناطق تكاد تقع كلها في حزام أفقي واحـد، يشمل جنوب كل من: المغرب، الجزائر، تونس، ليبيـا، وصعيد مصـر، والدول السودانية، السنغال موريتـانيا، مالي، النيجر، بوركينا فـاسو وتشاد وشمال كل من نيجيريا والكـاميرون وشمال ووسط السودان حتى إثيوبيا والصومال وإريتريا وجبيوتي. بل وإذا احتكمنا إليالمـقاييس الجـغرافيـة نجد أن هذا الحـزام يقع ما بين خطـى عرض (15) و(25) شمالا بصفة عامة. أي الحزام الأفقي الممتد ما تحت خط (15) وفوق خط عرض (25) شـمالاً. تلك المنـطقة التي سـبق لنا تعريفـها في الفـصول الأولى بالحـزام السـوداني من السـاحل إلى السـاحل. أو من السنغـال إلى الحـبشـة. هي أرض ذات سمـات مشـتركـة في الملامح من حـيث السهـول والهضاب والأودية والانهار والرمال والواحات.. هي أرض تمتد ما بين الغابة والصحراء.. ما بين التنوع والمحدوديـة. هي أرض مـتفردة الخصائص تقع ما بين السـافنا الغنيـة (المتنوعـة) والسافنا الفقيـرة (المحدودة) ذلك أن ما توفره الطبيعة من: ماء، ونبات وحـيوان، وصور، ومشاهد، وألوان، وحركة،

وإيقـاع إنما ينعكس عـفويا على مـوسـيقي هذا الإقليـم. وإلى جانب المعـالم الجغـرافيـة والبيـئيـة فقد ارتبطـت أجزاء هذه المنطقـة بالوحدة الحـضارية والتاريخـية تأثيراً وتأثراً عـلى مر العصـور، بـما جعل هذه الأرض حـزاماً متحداً يحـمل خصائصه الذاتية والمتفردة، ويـحتفظ بهويته الثقافـية المميزة. ومن مظاهر الثـقـافـة الوجـدانيـة الموسـيـقي. ومن هذه الموسـيـقي السلم الخماسي.

لقد اعتمد الأب الآن.ب. ما ريام (Alain B. Mariam) في محاولته لإعادة رسم الخارطة الثقافـية في إفريقيا على الموسيقي، باعتـبار أن الموسيقي هي من أكثر الفنون تحفظاً في حالة عمليـة التجديد، كما يرجع تعليل ذلك إلى أن الموسيقي تبرز أكثر وتتفاعل بصورة أكبر في التجمعات التي تقل فيها نسبة التعليم أكثر مما هي عليه في المجتمعات التي يعم فيها التعليم. فالموسيقي في هذه المجتمعات مجرد مجال للتـسلية بينما تبرز في المجتمعات التي تم ذكرها أولا في كافة ضروب العيش التي تنتهجها المجتمعات (27).

ويأتي الاعتماد على ظاهرة الموسيقي لتحديد هوية وترابط الإقليم الواحد لكون الموسيقي فن مـجرد، لا يعتمد لغـة محكية أو مكتوبة. فالموسـيقي لغة قائمـة بذاتها في الوقت الذي تقف فـيه اللغات الأخـرى حاجـزاً بين الأقاليم المختلفة. فـبينما تتحدث المجـموعات المتنوعة داخل منطقـة الحزام السوداني لغات مـختلفة فإن لغـة الموسيقي تجمع بينهـا كما سنرى. فاللغـات المكتوبة والمحكية يطرأ عليـها عنصر التـغير التـاريخي فهنالك لغات اندثرت، كـما أنّ هناك لغات تحورت وتبـدلت بمرور الزمن وتبقي الموسيقي كلغـة أقل عرضة للتحول و التبديل، وكما أن عوامل التغييـر والتحوير فيها بطيئة للغاية، فتظل الموسيقي كـوعاء يحتفظ بالقـيم الإنسانية الوجدانـــية لتؤكد على الطبـيعة النفسيـة الموحدة، أو المزاج الواحد لجمـاعـــات مختلفة، كـما يمثل ذلك السلم

الخماسي. وهناك العديد من علماء الموسيقي الذين يرفضون إرجاع النظام الخماسي في الموسيقي إلى منطقة جغرافية أو فترة زمنية معينة من خلال التأكيد على انتشار هذا النظام في مناطق متفرقة من العالم. أما بالنسبة لمنطقة الحزام السوداني فإننا نسجل إستثناءاً هاماً لهذه القاعدة العامة، ونبني قولنا على مدى كثافة العوامل التاريخية والحضارية والجغرافية وتأثيرها في ربط أقاليم هذا الحزام بهوية مشتركة أصبح النظام الخماسي أحد سماتها الوجدانية البارزة والتي تؤكد بدورها على وحدة الحزام.

لقد كتب من قبل علماء في الموسيقي مثل التونسي "صالح المهدي" كما يكتب اليوم الاستاذ (سعيد عزت) مؤكداً بقوله أنه يخطئ من يعتقد أن إفريقيا كلها تعتمد على السلم الخماسي، بينما أكد بأنه السلم الوحيد في بعض البلاد الإفريقية مثل السودان والحبشة، وأنه مستعمل كذلك وبصفة اساسية في وسط القارة خاصة في غرب إفريقيا (28). ولقد فاته في ذلك أن يحدد المنطقة من غرب إفريقيا عبر السودان إلى الحبشة، بأنها منطقة الحزام السوداني. لقد تم رصد وجود هذا النظام النغمي الخماسي من قبل علماء الموسيقي في قارتي إفريقيا وآسيا ولكنهم لم يفطنوا إلى حقيقة تواجده وتحركه في خط أفقي واحد، أو خط عرض واحد إذا جاز لنا قول ذلك، ففي إفريقيا لا نجد هذا النظام النغمي إلى الجنوب الإفريقي بكثرة ملحوظة، كما لا نجده في الشمال الإفريقي المتاخم لحوض البحر الأبيض المتوسط والمناطق المواجهة أو المنفتحة على تيارات الحضارات الأوربية. حتى في مصر فإننا نجد أثراً للسلم الخماسي فقط في منطقة (الجنوب) (الصعيد) باعتباره جزءاً أصيلاً من منطقة الحزام السوداني أو على الأقل متاخم لها وشريك في حضاراتها القديمة، بينما لا نجده في شمال مصر، كذلك الأمر بالنسبة لدول المغرب العربي إذ يتواجد السلم الخماسي في المناطق الصحراوية المتاخمة

للمنطقة السودانية، بينما لا نجده في مناطق سواحل البحر الأبيض المتوسط، وفي هذا ما يؤكد لنا مـرة أخرى تأثر هذا التطور النغمي بالعملية التـاريخية والحضـارية وما أحدثته علـى مر العصور في تلك المنـاطق. ولتأكيد البـعد الحضـاري للمسـألة نجد أن هذا السلم الـنغمي الخمـاسي ينتشـر في بلاد المغرب العربي في المـناطق التي ظلت، ولا زالت تسود فيها الـتقاليد الثقـافية (الامازيغيـة) أو البربرية، وهي بالتحديد المـناطق التي تمتزج فيها تـقاليدهم بالثقافة الإفريقية الإسلامية أي المنطقة السودانية. ويتواجد النظام الخماسي في ليبـيا في أقصى الجنوب في منطقـة الكفرة والتبسـتي المتاخمة لتـشاد، ولدى قـبائـل زناتة المختلـطة بالأصل الإفريـقي. كمـا يتـواجد لـدى قبـائل الطـوارق "الرجـــال الزرق" خـــاصـــة في المنـطقـــة الســـودانيـــة كمـنطقتي "غـدامس" وغات، ويوجـد أيضاً في مناطق (تاسـيلى) و (الهـقار الجنوبية) في الصحراء المتاخمة أيضاً للـمنطقة السودانية. فقد كشف البحث الذي قام به الدكتور (مصطفي محـمود) في واحة (غدامس) الواقعة في قلب الصـحراء الليـبيـة بالقـرب من الحدود الجنوبـية لكل من الجـزائر وتونس (مناطق الجنـوب المغـربي)، بأن سكان الواحـة يغنون أشـعـارهـم بالربابة وبالسلم الخـماسي تمامـاً مثل الموسـيقي السـودانية، الأمـر الذي يدل على وجود موسيقي سودانية ذات طابع خماسي مميـز وبخصوصيتها الإفريقية العربيـة والتي هي موسيقي الحـزام السوداني (29). وتكمن حقيـقة تواجد النظام النغـمي الخماسي فـي المغرب الأقصى في المـناطق التي تشكل فيـها الثقـافة الأمازيغيـة - البربرية كثافـة هامة، إلاّ أن هذه الثقافـة ظلت على مر العصور منغلقـة على نفسها في الداخل ومحتـمية بالجبال والصحـراء بعيداً عن تأثيـرات التيارات الحـضارية الأخـرى التي وفدت على مناطق الشـمال، بينما نجد أن تأثـير الموسيقي العربيـة المشرقية بما فـيها مقامـات الموسيقي

العربية الوافدة من الأندلس، قد أحدثت تأثيرها على السلالم الموسيقية في المناطق الشمالية المنفتحة على البحر الأبيض المتوسط، كما هو الحال في الموسيقي التونسية ذات الطابع السداسي والسباعي، وكما هو موجود في (الطبوع) (جمع طابع) كالطابع الاصفهاني والحجازي المشرقي. الأمر الذي لم يحدث في منطقة عربية مثل موريتانيا الواقعة إلى الجنوب بمحاذاة المناطق الإفريقية من الجنوب والغرب، فتميزت في موسيقاها بالنظام النغمي الخماسي. وبنفس الدرجة حول ذكر مناطق التماس العربي الإفريقي، نجد السلم الخماسي في موسيقي مجموعات (غيناوة) في جنوب المغرب (منطقة مراكش) وهي مجموعات ذات أصل سوداني ـ فكلمة غيناوة نفسها مستمدة من هذه الصفة، وهي صفة لمناطق وبلدان الجنوب الإفريقية مثل غينيا وغانا، وتعني بلاد (السود). وتنسب مجموعات غيناوة إلى سيدي (بلال) مؤسس الطريقة الغيناوية ـ ذات الطابع السوداني وأهازيجهم خليط من اللغة العربية واللغات الإفريقية المحلية (30).

لقد أثبتت الدراسات الحديثة في الموسيقي، أن السلم الخماسي لا يعتبر سلماً موسيقياً ناقصاً "سلم سباعي ناقص" كما ذهب إلى ذلك بعض علماء الموسيقي، وبأنه يستخدم للتعبير عن تقاليد موسيقية بدائية لم تنل حظها من التقدم والرقي، وأنه لا يمنح الإنسان كل الإمكانيات للتعبير عن أحاسيسه الموسيقية بسبب فقدانه خاصية (نصف البعد) المتوفر في السلم السباعي. بل على العكس تماماً فإن السلم الخماسي يمكن من خلاله للإنسان أن يعبر عن عواطفه وأحاسيسه بالجمال المتوفر حوله وبصورة متكاملة. إن الفرق الوحيد هو أن التعبير من خلال هذا السلم الموسيقي إنما يقوم في الأساس على اختلاف وخصوصية اللهجة والآذان الموسيقية والتقاليد الجمالية التي يتميز بها شعب عن شعب، ومجموعة عن أخرى، حسب تكوينها الثقافي والحضاري والاجتماعي (31).

أما إذا احتكما إلى مقياس (التقدم) أو (التخلف) فلا يمكن بحال من الأحوال أن تصف الموسيقي في المناطق الممتدة افقياً من الحزام السوداني مثل اليابان وكوريا والهند والصين، مما سيجيء ذكره لاحقاً بأنها موسيقي متخلفة. بل يكمن المقياس قبل كل شيء في الخصوصية والاصالة بما يبرز الهوية الثقافية لكل مجتمع، وهذا ما قادنا إلى التأكيد بأن استخدام السلم الخماسي في منطقة الحزام السوداني إنما يدل من جديد على وحدة الهوية بين أقاليم هذا الحزام.

ومما يثبت هذه الخصوصية والأصالة استخدام آلة موسيقية واحدة ومشتركة في منطقة الحزام السوداني للتعبير عن الإحساس المشترك عن طريق السلم الخماسي مهما اختلفت تسميات هذه الآلة، حيث تلتقي جميع هذه التسميات حول آلة (الرباب) ذات الأوتار المحدودة أو المتعددة مثل آلة الطمبور والعود أو آلة "الكوري" المنتشرة في أنحاء غرب إفريقيا، فإن جماعات "غيناوة" مثلاً يستخدمون آلة (القنبيري) وهي عبارة عن عود صغير ذي ثلاثة أوتار مثلما تستخدم في موريتانيا آلة (التدنبيت) الخاصة بالرجال وآلة (الأردين) وهي (الهارب) الذي تستخدمه النساء، ومما يدل على وحدة هذه الآلة الموسيقية في الحزام السوداني ما ذهب إليه علماء الموسيقي الحديثة من تصنيفها في عبارة واحدة هي Harp-Lute فوصفت أنغامها "بالنغمة الزرقاء أو السوداء "Blue Note والتي خرجت منها ما تسمى اليوم بموسيقي (البلوز) Blues التي حملها الأفارقة معهم من غرب إفريقيا إلى القارة الأمريكية كأساس للموسيقي الأمريكية الحديثة. وهذا يؤكد من جديد على إمكانيات آلة (الرباب) بأشكالها المختلفة في التعبير عن الإحساس الجماعي بما حول الإنسان من خصائص اجتماعية ومقاييس جمالية، وفي ضوء ارتباط هذه الآلة من خلال التعبير بواسطة السلم الخماسي عن التقاليد الجمالية المتشابهة لهذه الشعوب.

وبالرجوع إلى آلة (الطمبور) الاصل لآلة (الرباب) يتأكد لنا اليوم أن لكل شعب (طمبور) للحد الذي يذهب فيه الأوربيون لتسمية الموسيقي الإفريقية بصفة عامة وموسيقي غرب إفريقيا السودانية بصفة خاصة بالطمبور (Tambour) وظلت هذه الآلة تلعب دورها عبر التاريخ في الحفاظ على وجدان هذه الشعوب السودانية من خلال حفاظها في التعبير الموسيقي على السلم الخماسي، وتلك إذن خصوصية حضارية ترتبط بالهوية الثقافية في المكان الأول.

أما إذا أردنا من جديد إثارة قضية ارتباط الآلة بالسلم الخماسي، وعلاقة ذلك بالتطور التاريخي النغمي للشعوب نجد أن آلة الطمبور وهي الشكل الأول لآلة الرباب قد ظهرت وسادت منذ العهد النوبي والفرعوني كآلة تعبر عن النظام النغمي الخماسي. وفي تقديرنا أن ظهور هذه الآلة لم يرتبط أساساً بتأثر الثقافة النوبية السودانية بالثقافة الفرعونية المصرية، وبالتحديد في الفترة التي هزم فيها الفراعنة النوبة وفرضوا عليهم ثقافتهم. بقدر ما أن ظهور هذه الآلة قد جاء بفعل التأثير والتأثر الذي كان قائماً في الفترة التي أتحدت فيها الحضاراتان في حضارة واحدة "Upper And Lower Nile"، فإذا لم تكن هذه الآلة قد ظهرت في الفترة التي سادت فيها حضارة كوش الحضارة الفرعونية، فعلى الأقل جاء ظهورها في الفترة التالية التي قام خلالها ملوك مصر من ذوى الاصل السوداني وملوك النوبة بمحاولات توحيد شطري وادي النيل باعتبارها منطقة حضارية واحدة. وهذا ما حدا بنا للقول بأن صعيد مصر يظل وبكل تفاعلاته التاريخية والحضارية كجزء من منطقة الحزام السوداني. وخير دليل على ما ذهبنا إليه أنه وفي الفترة التي هزم فيها الفراعنة النوبة بين عامي 1600–1000 ق.م فإن هذه الحضارة النوبية قد انكمشت إلى داخل المنطقة السودانية عائدة إلى الجنوب حيث بدأت

بتأسيس ثقافتها السودانية الخـاصـة وقد بدأت مظاهر هذه الثقافة لاحقاً عند قيـام المملكة المروية في عـام 350 ق.م وبرزت في عبـادة الشمـس والأسد (أباد اماك) وظـهور اللغـة المروية بدلا عن الهيـروغلوقيـة المصرية وصـهر وصناعـة الحـديد ومن بين الأدوات الـثـقـافـيـة ظهـرت صـورة الربابة أو (الطمبور) مرسومة على معابد الحـضارة المروية إلى جانب صور الفيل. فقد جاء الاحتفاظ بآلة الطمبور كجـزء من تبني ثقافة سودانية أصيلة. ومنذ عام 1600 ق. م. بدأت الحضـارة المصرية فـي الانفتاح عـلى تيارات حـضارية وثقافيـة وفدت إليها من الشمـال ومن آسيا (الحضارة القـوقازية) وكان من نتيجـة ذلك أن بدأت الموسيقي المصرية الفـرعونية في الانتقـال تدريجياً إلى السلم السـبـاعي، بينمـا احتـفظ المكان السـوداني بالسلم الخـمـاسي وبآلة الطمبـور التي تعبر عنه منذ ذلك الوقت. فـإن تلاشي آلة الطمبور من مـصر الفرعونية تدريجياً إنما يؤكد من جديد على أصلها السوداني الذي عادت إليه وظلت فيه حتى يومنا هذا.

ومنذ ذلك الوقت فقد بدأ تشكيل النظام الصوتـي الخماسي في الموسيقي السودانيـة (الصوت البشري زائداً الآلة الموسـيقية الملازمة لـه) وذلك كجزء من نظام نغـمي سوداني إفـريقي خاص. وهذا يعنى كـذلك أن ما حـدث من تطور نغمي بإضـافة صوتين للسـلم الخماسي ليـصبح سباعـياً كمـا حدث بالنسـبة لمصـر، لا علاقـة له بالتطور أو التـقدم أو الرقي الإنسـاني، بل أن العلاقة تكمن في تأثر الحس الموسـيقي بالتيارات الحضارية والثـقافية التي انفتح عليها، فـأحدثت تأثيرها فيه، بينما ظلت المنطقة السودانـية البعيدة عن هذه التأثيرات تحـتفظ بلونيتهـا الموسيقية الخـاصة. وعندما وفدت مـقامات الموسـيقـي العربيـة إلى المكان السـوداني إندمـجت هي الأخـري في النظام الموسيـقي السوداني الإفـريقي في شكله الأول الذي تشكل به، ولتـشكل من

جديد لونية موسيقية خاصة هي ما تعرف اليوم بالموسيقي السودانية، ورغم احتفاظ هذه الموسيقي بلونيتها الخاصة فإن (الثنائية) التي نجمت عن هذا الاندماج قد أفرزت ما يمكن وصفه بالمشكل أو المأزق الذي دخلت فيه الموسيقي السودانية. آخذين في الاعتبار أن الموسيقي العربية وإبان عصورها الذهبية في القرون الوسطى، لم تنتقل إلى المكان السوداني لتحدث أثرها بنفس الكثافة التي انتقلت بها إلى مصر، كبوابة مفتوحة على تيارات هذه الموسيقي العربية الوافدة، حيث وجدت أن الحضارة المصرية قد أصبحت مؤهلة لاستيعاب اللونية الشرقية أو الآسيوية التي بدأت في الوفود إليها تدريجياً منذ عصور موغلة في القدم.

أما وعندما وفدت هذه الموسيقي العربية على المكان السوداني فقد دخلت مع التراث الموسيقي المحلي في حوار طويل، وفي منطقة ظلت منكفئة على ثقافة سودانية إفريقية، ولذلك فإن عوامل التفاعل والتأثير قد حدثت بموجب عامل مساعد (Catalyst) هو الوتر الصوفي والذي يربط بين الثقافة العربية الإسلامية والذهنية الإفريقية المحلية كما يتبدى ذلك في ممارسة العبادة عن طريق ظاهرة (الكرير) في ذكر الله، ويمارس هذا (الذكر) من خلال آلات موسيقية إيقاعية هي (الطبل الإفريقي) وهو (النوبة) العربية وهو اسم الإيقاع في بلاد المغرب العربي. والذكر هو وسيط آخر ما بين ممارسة العبادة والصلاة عن طريق لغة الكلام، وممارسةالعبادة عند الأفارقة عن طريق الرقص الإفريقي، وذلك للوصول إلى غاية واحدة (وسيلتها) ممارسة الرياضة الروحية وهدفها الوصول إلى الذات العليا. فقد حكى لنا ابن عمر التونسي أن أعاجم الفور يقفون في الذكر في صفين وكل رجل منهم خلفه صبية ينشدون وهم يذكرون وذكرهم "كرير".

كــرو كـــــرو يــــي

صح لـنج كــــوى جـنة

صح لنـيح جـنـــة(32)

"وصح لنج جنة" معناه (نعم صــحيح ندخل الجنة) فهي معان إســلامية عربيــة مختلطة باللهــجات السودانية الإفــريقية. ولا تزال مــثل هذه المفردات عالقة بحلقات الذكر الصوفي حتى يومنا هذا كقيــمة موسيقية روحية أصيلة تتفجر من وجدان "يتغنى بلســان ويصلي بلسان"، ولا يمكن بذلك الاستهانة بحال من الأحوال بهذه القيم النظمية الموسيقية حيث أنها أسـهمت مع التطور التــاريخي في تشكيل مــلامح الأغاني الســودانيــة الأولى. ومع ظاهرة المدح الصوفي نــتوقف عند ملاحــظة امتداد السلــم الخماسي داخل إقلــيم الحزام السوداني في خط أفــقي واحد ما بين المحيــط الاطلسي حتى البحر الأحــمر، فنلاحظ أن هذا الخط الأفــقي إنما يمتــد أفــقيــاً خــارج الحزام.. إلى الشـــرق وبالتحديد على طول الشريط الأفقي الذي كان يسمى بطريــق الهند أو طريق الشرق التــجاري والذي يعكــس عملية التــأثير والتأثر التي كانت قــائمة في الحضارات الــقديمة ما بين منطقة غــرب إفريقيا مــروراً بوسط السودان منذ (الحضارة المروية)، وعبر المحيط الهندي منذ الحضارة الاكــسومية، فيما بعد وصولاً إلى شرق آسيا والشرق الاقصى. ونرصد امتداد السلم الخماسـي من شواطئ الحبشـــة والمناطق المتاخمة لها في حضرمــوت وخليج عمان ومنطقة الخليج إلى الهــند والصين وكــوريا وأفــغــانســتــان وبعض أجــزاء الاتحــاد السوفــيتي "مناطق الجمهــوريات الإسلاميــة" مثل اوزبكستان ومــا جاورها حتى الصين واليابان. فــقد كشف لنا الباحث (عبد العــزيز بن عبد الجليل) أن بعض الملامح التي تمت بصلات وثيقة إلى موسيقي الشرق الأقصى ماثلة في البيئة المقامـــية لموسيقــي (سوس) بالمغرب وموسيقي جزيرتي (قرقنة

وجـربة) بتـونس، مع تواجـد ذات المقام الخـمـاسي في كل من بلاد اليـمن والحبشة والسودان [33]. وفـــي سبيل استكشاف كنه ذلك نعود أيضاً إلى مـا ذكره البـاحث الموسيـقي الدكـتور (الفـتلح الطاهر) أنه وعند ذكـر السلم الخماســي لابد من توجيه الاهتمـام إلى الصين القديمة وتاريخها الموسـيقي، حيث أن السلم الخماسي لازال يوصف لدى علمـاء الموسيقي بالتدرج النغمي الصيني [34].

فإن قارة آسيا كما يثبت ذلك علماء الموسيقي لازالت غنية بالموسيقي التي تعتـمد على السلم الخمـاسي حيث تعتـبر الصين من أقدم الحـضارات التي اعتمدت هذا الـسلم والتي أخذ عنها اليابانيون ومن حيث التـقارب القائم في الأذن الموسيقـية بين الشعبين، وإحساســهما المشترك تجـاه النغم الخماسي، والذي يؤدي بالآت موسيـقية ذات وترين أشبه بالربابة المنتـشرة في منطقة الحزام السوداني، والتي سبق ذكرها وتوصيـفها، ومن بينها آلة العود ولعل في ذلك ما يوفـر الإجابة على التســاؤلات التي يثيرها البعض حـول تجاوب اليابانيين مع موســيقي عازف العود السوداني والنوبي الأصل (حـمزة علاء الدين). ذلك الانـجذاب الذي أدى به إلى الاستقرار في اليابان وهو ينقل النغم الخماسي من منطقة (النوبة) قلب الحزام السوداني إلى الشرق الأقصى. كما أن في ذلك ما يـفسر ســر الارتباط النغـمي الذي يجعل الإنســان السوداني ينجذب إلى الموسيقي الإثيوبية والموسيقي الهندية. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يفســر لنا لماذا ينجذب الكوريون مثلاً إلى نغمـة موسيقيـة (سودانية إثيوبيـة) ورغم حاجز الكلمـة، بينما تنتشر الموسـيقي السودانيـة على كامل امتداد منطقة غرب إفريقيا. ويعـتبر النظام النغمي الخماسي من أقدم الانظمة الصوتية، بل هو أقدمها على الإطلاق. وبينما أن الحضارة الصينية تعتبر من أقدم الحضارات في العالم فلا شك أن حضارة وادي النيل تعتبر هي الأخرى

من اقدم الحضارات. وهذا ما يكشف لنا أن النظام الصوتي الخماسي قد انتقل مع الحضارات القديمة خاصة وأن هذه الحضارات كانت تنتقل كما هو معروف في خط أفقي (شرقاً وغرباً) و (غرباً وشرقاً) وذلك نسبة لصعوبة انتقال هذه الحضارات في العصور القديمة شمالاً وجنوبا. ومن هنا نرجح أن يكون السلم الخماسي قد انتقل مع عمليات التبادل الثقافي والتجاري الأولى، شأنه في ذلك شأن الظواهر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى. فقد رصد المؤرخون هجرات المجموعات البشرية على هذا الخط الأفقي، وهم يحملون معهم أدواتهم الثقافية المختلفة. وبعيداً عن نقص الحقائق حول إدعاء معظم المجموعات البشرية والقبائل في منطقة غرب إفريقيا بأن أصلها يعود إلى المجموعات البشرية التي جاءت من أقصى الشرق، فإن هناك دلائل تتمثل في ثمة اسقاطات خاصة حول الأثر الهندي في ثقافات وعادات هذه الشعوب، ومن ذلك ما أرتبط بتجارة الأقمشة مثل (الساري الهندي) أو (الثوب السوداني) المنتشر في كل أنحاء الحزام السوداني إلى جانب العادات والتقاليد المتبعة في المناسبات الاجتماعية ذات الطبيعة الوجدانية، ومنها المراسيم المتبعة في مناسبات الزواج. الحناء. البخور القرمصيص، ويتساءل البعض عن العلاقة بين الثوب الذي ترتديه المرأة الموريتانية وذلك الذي ترتديه المرأة الهندية وحركة تحريك الايدي والأرجل في الرقص الموريتاني والرقص الهندي. ويجزم أبناء شرق السودان من قبائل (الحلنقة) والمجموعات القبلية الأخرى، في المنطقة أن أجدادهم كانوا يشابهون في زيهم زي رجال القبائل الأفغانية.. (الصديري) (الثوب)، (النعال) أو (المداس) إلى جانب (ثوب البنغالي) الذي ترتديه المرأة في شرق السودان حتى يومنا هذا.. ويؤكد بعض علماء الانتروبولوجية أن (العنقريب) أو السرير الخشبي السوداني وأصل الكلمة بجاوي أو هدندوي

قد جـاء من بلاد الأفغان، ولا زال يحمل به الموتى وبـنفس الطريقة. تلك هي إذن بعض مظاهر الأدوات الثقافية والحـضارية التي انتقلت في خط أفقي مع انتقال الحضـارات عبر المحيط الهندي والتي نرجح مرة أخرى أن يكون السلم الخماسي واحداً منهـا. وما بين الشرق والغرب، وفي منطقتي البـحر الأحمر والمحيط الهـندي ظلت منطقة خليج عـمان وسـواحل الخليج العربي بصـفة خاصــة كمنطقــة ربط حضاري بين الحــضارتين. حــيث كانت السـفن تمخر الخليج العـربي وبحـر الهـند لتـحـمل البـضـائع وعلى ظهـرها النازحـون والمهاجرون من إفـريقيا، ومن بينهم أهل غرب إفريقـيا الذين يتكدسون على السـواحل الإفريقـية الشـرقـية في طريقـهم للحج. وتنطلق هذه السـفن من موانئ الصـومال والحبـشة والسودان مثل عـدول وزيلع وعيذاب ومـصوع وسواكن. وقد أدى استقرار أعداد منهم على موانئ الخليج إلى انتشار الغناء والموسيقي الدينيـة لعدد من البلدان الإفريقيـة، حيث مارس هؤلاء المواطنون الأفـارقة طقـوسهم الدينيـة عن طريق الغناء بمصـاحبـة الآلات الموسيـقيـة الإفريقية القائمة على السلم الخماسي. ولعل في هذا ما يفسر ارتباط الأغاني والموسيقي الخليجية بالسلم الخماسي (35). وقد تم ذلك بنفس الطريقة التي نقل بها الأفارقـة من (غرب إفريقيا) أهازيجهم الدينيـة على السلم الخماسي إلى القـارة الأمـريكيـة. إن في كل ذلك مـا يزيد قناعـتنا بأن انتـقـال السلم الخماسي في خط أفـقي شرقاً وغرباً سواء داخـل الحزام السوداني أو على امـتداد مـا بين الحـزام الإفريـقي والشرق الأقـصى، كـان بفـعل الهجـرات وعملـيات التبـادل الإنساني في اشكـالها المختلـفة. أما السـودان الذي يمثل وسطا مـا بين الحضـارتين في الشرق والغـرب، فقـد رصد في مـوسيـقاه وأغانيه هذا الوعي بالتـحرك الأفقي لهذا الحزام الحضـاري وإن كان ذلك قد تم بصورة عفوية. فإذا كان الشاعر (يوسف مصطفي التني) قد حدد الإقليم

السوداني بقوله:

**"من (حلوق الريف) لى (بلودها) أو (سـدودها)**
**الـبـلاد مـعـروفـات حـدودهـا"**

فإنه قد تحـدث عن حدود السودان بالتحرك الـرأسي شمالاً وجنوباً، أي من صعيد مصر إلى منطقة السدود في الجنوب. أما إذا قال من حلوق الريف لى (بلودها)، فإن (البلود) هنا أو البلاد تعنى (الغرب) فيكون قد حدد الإقليم السوداني من (صـعيد مصر) الذي هـو كما أشرنا من قبـل جزء من الحزام السوداني إلى أتجاه الغرب، "غرب السودان" أو "غرب إفريقيا".

أما شاعـر الأمة السودانيـة (خليل فرح) فقد حـدد هذا الإقليم السوداني بقوله :

**من (بـرنو) "للـريف" أب عـلال**
**فـرسـان خـلاء وأولاد حـلال**
**نـتـلاقـي كـلـنـا يـالـزلال**
**فـي حـضـنك أولادك حـلال**

أي أنه قد حدد تحرك الإقليم السوداني مـن (برنو) في غرب إفريقيا إلى (الريف) ريف مصـر أو صعيـد مصر مـرة أخرى. والزلال هو النيل مـركز التقـاء الحضارة الواحـدة. ولا يفوتنا هنا أن نشيـر إلى أن (خليل فرح) ذلك الشاعر النوبي القادم من قلب حضـارة الحزام السوداني قد أضاف قوله في هذه القصيدة :

**قـول للسـلف حلفـاً حـلال**
**نـتـلاقـي فـي (جنـة بـلال)**

فوصف مركـز التقاء حضارة الحزام الـسوداني بأنها (جنة بلال) وبلال هو ذلك النوبي الإفـريقي المسلم وتلك هي صـفة الحزام الـسوداني. كـما لا تفوتنا مناجاته (للسلف) أو الأجداد في إشارة واضـحة للحضارة السودانية

النوبية القديمة وكـأنه يتحدث هنا عن وعد بتوحيد شـعوب المنطقة داخل هذا الحزام ذلك عندما اشار إلى هذا الوعد في قوله (نتلاقي).

أما الشاعـر (تلودي) فقد كان أكـثر وضوحاً في تحديـده للتحرك الأفقي للإقليم السوداني في قوله وهو يناجي السودان.. (سوداني) :

الأغـلـــى شـىء عـنـــدي
مـن (بـرنـــو) (لـلـهـنـد)

أي أنه قد حدد امتداد الإقليم السوداني أفقياً من (برنو) إلى (الهند) فـــي الشرق تلـك الحقيـقة التي وقـفنا عندها طويـــلاً. فإذا كـانت تلك عنده هي حدود الحزام السـوداني، فتلك هي أيضاً حدود (السلم الخـماســي). وإلى جانب الموسـيـقي، فإن منطقة الحزام السوداني ترتبط بالإيقاعات الموسيقية المتشابهة والتي تحمل في معظم الأحيان أسماء واحدة. وأكثرها شـهرة إيقاع (التام تام) كما يطلق علـيه في شمال غرب إفريقيا (الـتم تم) كما يطلق عليه في شرقها. ويمتد هذا الإيقاع مـن شمال غـرب إفريقيا عبر البلاد السودانية إلى الـحـبشـة حتى يصل إلى الهند. كـــما أن هناك إيقـاعات تحـمل النغمـة العربيـة الإفريقية وتحـمل نفس الاسم مثل : إيقاع (الجـرار) أو (الجراري) وإيقاع (المردوم) والذي يحور ليـسمى في بعض أنحاء شمال غرب إفـريقيا (بالمردوع). أما إيقاع (النوبة) الذي انتقل من المغرب العربي إلى مناطق غرب إفريقيا حـتى وصل السودان، فهو يعنى في حد ذاته (الإيقـاع) وقد اكتسب ثراءه وتنوعه النغـمي بما أضاف إليه إيقاع الطبل الإفـريقي من تنوع الإيقاع حرارة وسـرعة. وبما قـد انتقل عـبر الإقلـيم مع الإيقاعـات الصوفـية فـقد أصبحت لكل طريقـة صوفية في الإقليم الذي ارتبطت به (نوبتهـا) الخاصة. ولذلك فإن الموسيقيين في بلاد المغرب العـربي وبالتحديد في غناء الموشحات يحددون صفـة ومقامات الموسـيقي بالنوبة. وظلت (النوبة) في رحلتهـا عبر

الإقليم السوداني تمثل ذلـك التمازج الوجداني بـين الموروث الوثني الإفريقي والموروث الصوفي الإسلامي. وتكمن العلاقة هنا في أن الطبل الإفريقي كان يعتبر في الحضارات الإفريقية القديمة وسيلة من وسائل العبادة، وأن نغماته المحددة تستدعى أرواح الأجداد والآلهة داخل المناخ الروحي، فانتقل ذلك إلى النوبة، بأن النغمـات المحددة لكل طريقة صـوفية، إنما تستـدعي هي الأخرى الـذات العليا - ومن هنا تـختلف الضربات الإيقـاعـية لكل طريقة صوفـية عـن الأخرى/ القـادرية، التيجانيـة، الشاذلية وذلك من حـيث التنوع النغمي وسـرعـة وحـرارة الإيقـاع حـتى نصل إلى (نوبـة) طريقـة مـثل الطريقـة (البرهانيـة) مثلا والتي ترعرعت فـي وسط شرقي حيث نجد أن إيقـاعاتهم تتميـز بنغم شرقي بطيء يعتمـد على إيقاعات الدف العربي الشـرقي كما أن أهازيجهم أقـرب إلى موسيقي النغـمة السباعـية، وكذلك الأمر بالنسـبة إلى إيقاعات وأهازيج الطريقة (الختمية) المرتبطة بالشرق وبالحجاز. ويدرك المرء حينئذ وبالأذن المجردة الفرق بين إيقاعات طريقة مثل القادرية والتجانية التي نشات في المـغرب الإفريقي وإيقـاعات الطريقـة (الخـتمية) التـي نشأت في الشرق.. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فإن أهازيج الطريقـة (الختمية) مثلاً تتميز بوضوح بعنصر اللغة العربيـة، بينما تتميز أهازيج الطريقة القادرية أو التجانية بعنصر (الكرير) أو اللغة المختلطة ما بين العربية واللهجات الإفريقية التي يمثلهـا (الكرير). وحيث يمثـل (الكرير) في إيقاع النوبة لغـة الموسيـقي الإفريقية المدفونة في الوجدان، تلك اللغـة التي انتقلت هي أيضا مع ما يسمى بالنغمـة الزرقاء أو (البلوز) (Blues) مع الأفارقة إلى القـارة الأمريكية. ولا يزال أثرها موجـوداً في موسيقي الكاليـبسو ( (Calypso الروحية في جزر الكاريبي مثلمـا نجد أثرا للغات الإفـريقية القـديمة في أغاني (الريغى) والتي تتميـز كذلك بالبعـد الروحي أو الديني، وحيث يسقط الراقص في موسـيقي

الكاليبسو Calypso أو الريغي في مرحلة من مراحل الذروة مغشياً عليه بنفس الطريقة التي يسقط فيها الذاكر أو (المجذوب) مغشياً عليه عندما يصل به الإيقاع إلى ذروة روحية يكون قد وصل فيها إلى الذات العليا. وهنا تتفجر اللغة الإفريقية القديمة من لسانه أو (الرطانة) وبنفس الصورة التي تتفجر بها (الترجمة) عندما يهذى المجذوب بلغة غير مفهومة هي لغة الوجدان القديم. ومن هنا فإن إطلاق صفة (الترجمة) على هذه اللغة، إنما يدل مرة أخرى على أنها لغة ثانية غير عربية. فإن التغني بهذه اللغة إنما تعني لدى الصوفي أنه قد تحرر من قيود هذه الدنيا الفانية وعاد إلى عالم آخر له لغته الخاصة، بينما تعنى عند إنسان الشتات (Diaspora) في الدنيا الجديدة أنه قد تحرر هو الآخر من قيود الذل والعبودية وعاد إلى وطنه القديم في إفريقيا. فهو يتغنى إذن بلسانه الأم. إنها الصورة ذاتها التي رسمها الشاعر محمد المهدي المجذوب في لوحته الرائعة (المولد):

**والمقدم**
**يتغنى يرفع الصوت عليا..**
**وتقدم..**
**يقرع الطبل الحميا..**
**ورمى الذكر وزمزم..**
**وانحنت حلقته حين أنحنى..**
**واستقامت و هوت..**
**والطبل نار تتضرم**
**وتصدى ولد الشيخ وترجم..**
**حيث للقطب حضور..**
**"وتداعى وتهّدم"..**

أما الموشح فقد وصل إلى السودان في شكل التواشيح العربية وأتخذ مكانه أول مرة في التواشيح الدينية (المدائح) باعتبار أن المحتوى الصوفي

والديني هو الوعـاء الذي جـاء فيـها المـوشح مع العلماء المـغاربة من أنحـاء المغـرب العربي والأندلس. لذلك فـإن الإطار الوحيـد الذي ظل يدور فيـه فن التواشيح في الموسيقي السودانيـة قد تمثل في الأذكار والمدائح الصوفية بما تحمل من مـقامات عربيـة واضحة تخـتلف في بعضـهـا عن تلك التي تسود الموسيـقي السودانيـة ذات السلم الخماسي، وباعـتبـار أن هذه الأهازيج قد وفـدت مع طرق صوفـيـة من المغرب الـعربي، نشـأت في مـدن مثل فـاس وتلمسان وبعض المدن في الشمال الإفريقي. كما أن العلماء الذين وفدوا بها لم يجيء معظمهم من المغرب مباشـرة بل جاء بعضـهم من الأزهر في مصر. وفي ذلك إجـابة عن التسـاؤل القـائم حول عـدم تجـاوب الآذن الموسيـقيـة السودانية مع الموشحـات كما هو الحال في بقية الدول العـربية. وقد انتقلت مقامات الموشحات بصورة بطيئـة وتدريجية غير واضحة من أهازيج المدائح إلى أغنية الحقيبـة وفي اللحظة التاريخية التي كانت فيها أغنيـة الحقيبة تمثل النقلة التاريخية من التواشيح الدينية إلى فن الغناء في شكله الأول.

وفي ذكر الموسيقي بالمقامات العربية داخل منطقة الحزام السوداني نعود إلى ماسبقت الإشارة إليه من وجود المقامات السودانية الخماسية في مناطق الواحات في تونس وليبـيا والجزائر ولقد شهـدت بنفسي في واحة (ورقلة) بجنوب الجزائر لونية تلك الأغاني عندما استـمعت إلى مغنى يؤدي ما يشبه أغاني الحقيبة في السودان ويقول مطلع الأغنية :

يابنية العرجون

فإن هذا المطلع يـشابه مطالع أغاني الحـقيبـة من حيث اسـتعمـال حرف النداء مقروناً بالمضـاف والمضــاف إليه و استخدام التصغـير من أجل التمليح كما في كلمة (بنية) وتشبيه المرأة بعرجون النخل كمقياس للجمال. وهذا من

ناحية الكلمات. أما من ناحية الموسيقي التي تصاحب المغني فتعتمد في المقام الأول على الصوت الجهوري للمغنى، وبنفس نغـمة التطريب، والاعتماد على الكورس (الشيـالين) الذين يشاركـون المغني في الاداء الجمـاعي. أما الآلات الموسيـقيـة المستـخدمة فـهي الدف أو (الرق) وآلة (المثلث) إلى جـانب حفظ الإيقاع عن طريق التصـفيق بالأيدي (الصفقة). ولعل في هذا ما يـثير الجدل من جديد حـول أصل أغنية (الحقـيبة) الـسودانية ومن أين جـاءت.. وكيف تكونت آخذين في الاعتبار أن هذه المناطق تظل كبؤر لعملية التأثير والتأثر ما بين المقامات العربية والسلم الخماسي.

وتظل عمليـة التأثير والتأثر بصـورة متدرجة في المناطق السـودانية في كردفـان ودارفور والتي وصلت إليهـا هجرات القبـائل العربية من الشـمال الإفريقي، فنجد أثر المقامات العربية وأضح في موسيقاها. وبما أن معظم هذه القبائل ذات أصل يمنـى فإن البعض يجزم أن تلك الموسيـقي في بعض أنحاء كردفان ودارفور لا تشبه في مقامـاتها موسيقي بلاد اليمن والخليج العربي فحـسب، ولكنها تشبه وبالتـحديد موسـيقي منطقة حضـرموت بما في ذلك إيقاعـاتها وإيقـاع (المردوم) بصورة أكـثر تحـديداً. أما إذا أردنا البـحث في الأسباب التاريخية التي جعلت هذه القـبائل العربية تفرض تأثيراتها على هذا المكان السوداني الإفـريقي، فإننا نجد أن هـذه القبائل هي التي أسـهمت في بناء حضارات المنطقة والمناطق المتاخـمة لها في دارفور ووداي وكانم وبرنو. وبما أنها قد فرضت سيطرتها السياسية والاجتماعية والحضارية فقد تمكنت بالتالي من فرض تأثيراتها الثقافية والفنية. ومع التطورات التاريخية اللاحقة انكفأت هذه المناطـق على ثقافاتهـا المحلية، فلا زال البـاحثون يلهـثون وراء حقيقة أصل هذه الممالك القديمة والتي ورغم ملامحها الإفريقية الزنجية فهي تؤكد على أصلها العربي القادم من الشرق.

وفي منطقة (وداي) شرق تشاد يمكن للمرء أن يشهد عرساً سودانياً أصيلاً يبدأ بالسيرة وبينما تحمل العروس في هودج يرقص حولها الرجال رقصة العرضة العربية، وبالطريقة السودانية وهم يهزون العصى ويفرقعون الأصابع ويصيحون أبشر.. أبشر.. وربما جاء هذا الأثر مع هجرات القبائل العربية السودانية مثل الجعليين والمحس في تاريخ مبكر إلى هذه المنطقة، وبالعودة إلى تاريخ قيام مملكة وداي كما أورده الدكتور (يوسف فضل) في شرحه لحواشي كتاب طبقات ود ضيف الله نستطيع أن ندرك ذلك (36).

لقد ساعدت عوامل كثيرة في ربط الوجدان السوداني عبر الإقليم من خلال ظاهرة الموسيقي ومن تلك الظواهر موسيقي (الجلالات) أو الأهازيج الشعبية القبلية والإقليمية والتي استوعبتها موسيقي المارشات العسكرية. فهذه الأهازيج الشعبية التي أسقطت حاجز اللغة، واستحالت إلى قيمة موسيقية استطاعت أن توحد وجدان الإنسان السوداني في شتى أنحاء.. الاقليم. فهي مأخوذة عن التجارب التاريخية والاجتماعية، بكل أصالتها بما أتاح لها كذلك توحيد الذوق الموسيقي الجماعي داخل الإقليم. وذلك في الوقت الذي ظلت فيه الأغاني السودانية والتي لا تمثل سوى إقليم وسط السودان وقد تميزت بثنائية وازدواجية مضللة. فالكلمات عربية والإيقاع إفريقي وبعض الآلات الموسيقية عربية، كالعود وبعضها إفريقي مثل الآلات الإيقاعية. وقد أدت هذه الثنائية إلى عدم وصول هذه الأغنية لا إلى المستمع العربي ولا إلى المستمع الإفريقي، فهي أغنية لم تصل حتى إلى مصر المجاورة باعتبارها ليست أغنية عربية عدا عناصرها النوبية، كما لم تصل إلى البلاد الإفريقية الواقعة إلى الجنوب من السودان باعتبارها ليست أغنية إفريقية بالمعنى المتعارف عليه. بينما يكمن السر في امتدادها (أفقياً) بحيث تصل إلى الحبشة شرقاً أو إلى داخل إفريقيا غرباً رغم حاجز اللغة. فإذا كنا

قد دللنا على سر الأصالة الكامنة في موسيقي المارشات العسكرية لإسقاطها حاجز (لغة الكلام) وتكثيفها (للغة الوجدان) فقد أصبحت هذه الموسيقي من أكبر عوامل تكوين الوجدان السوداني الواحد الدائر في فلك الوحدة القومية والوطنية. وبالفعل فقد تجلت عوامل ربط الحزام السوداني بموسيقي تسقط (لغة الكلام) من خلال ظهور ذلك (المغنى النوبي) "مركز الحضارة السودانية"، والذي يختزن في أعماقه الحضارة الموسيقية لمنطقة الحزام السوداني، فاستطاع ومن خلال تكثيفه للغة الوجدان من خلال الموسيقي أن يصبح المغنى الأول لمنطقة الحزام السوداني الإفريقية من المحيط الاطلنطي إلى سواحل الحبشة والصومال.

ويظل العرس السوداني قائماً. ففي منطقة "تمبكتو" السودانية بجمهورية مالي، شهدت مراسم فرح هي مزيج من التقاليد العربية المغربية الأمازيغية (البربرية) والطارقية والنوبية والفرعونية، وبكل ما فيها من حضارة الإقليم السوداني، كما أن فيها آثاراً من أقصى حدود الحزام في الشرق الأقصى من بلاد الهند والسند والأفغان، كان ذلك (صباحية) يوم الدخول بالعروس (يوم الدخلة) تجيء أم العروس حاملة المنديل الملطخ بالدم.

تزغرد النسوة فيدخل العريس ليقدمون له التهنئة. وزغاريد النساء في كل منطقة الحزام السوداني ذات نغمة موحدة.. ومميزة وتختلف عن نغمة زغاريد النساء في المناطق الأخرى مثل دول حوض البحر الأبيض المتوسط بما في ذلك مصر. ثم يطهى الطعام في الجفان أو (القدور) الكبيرة ويرحى الذرة ويقدم افطار العريس من العصيدة، ثم تبدأ من بعد ذلك الحفلة الموسيقية (الصباحية) أو (الصبحية). ضاربو الإيقاع رجال يلبسون الطرابيش المغربية الحمراء مثل ضاربي الإيقاع في حفلات الزار السودانية القديمة. المغنى يعزف على العود وتدير حلقة الرقص امرأة مسنة في يدها

غصن شجرة أخضر كرمز للتجدد والخصوبة. وتصفق الصبايا مع إيقاعات (التام تام) ويرقصن بملابسهن المزركشة ويبرز العريس على رأسه الهلال وفي يده سوطاً يضرب به في الهواء بينما يقود العروس وهي مغمضة العينين. ويوضع فوق رأس العروس تاج من ذهب وهي ممشطة الشعر مشاطاً سودانياً ويبدو رسم الحناء المتقن رائعاً في اليدين والقدمين وتقام مراسم (الجرتق) ويجلس العروسان وأمامهما (الحُق) (الوعاء الخشبي الذي يحفظ فيه البخور وأصله نوبي). وعندما صدحت المغنية بأغاني (التم تم) جاء صوتها مطابقاً لصوت تلك المغنية ذات الأصل (الفلاني) والتي كانت في فترة زمنية ما مغنية السودان الأولى. ومن خلال نغمة التطريب الصادحة بموسيقي السلم الخماسي، وإيقاعات (التام تام) أدركت لماذا نجح المغنون القادمون إلى السودان من مناطق غرب الحزام السوداني في اختراق الآذن السودانية، وذلك هو سر من أسرار السلم الخماسي في الحزام السوداني.

الذاكرة الزرقاء

لا شك في أن (اللونية الزرقاء)) (Blue) هي شعار الحزام السوداني. وعلى امتداد الحزام عرف الناس (الرجال الزرق) "The Blue Men"أو الملثمين. ليس بالإشارة فقط إلى ألوانهم التي هي خليط من اللونين الأبيض والأسود، ولكن بالإشارة كذلك إلى ألوان ملابسهم الزرقاء التي اشتهروا بها من حدود السنغال وموريتانيا عبر مالي والنيجر إلى المناطق الصحراوية الممتدة إلى جنوب ليبيا وشمال تشاد. وللون الأزرق جذور عميقة في حضارات المنطقة السودانية حيث يوجد في رسومات الجبال في تاسيلى والهقار وفي حضارة كرمة ومدافن الكرو، وكأنه رمز للخلود. وبارتباط هذه الحضارات بنهري : "النيجر" و"النيل" فقد اكتسب النهران اسمهما من اللون الأزرق، فالنيل مصدر الحياة قد اتخذ صفته من الزرقة نسبة إلى لون النيلة

القاتـمة الزرقـة. فيوصف هذا اللون بأنه الأزرق النيلي Nil Blue فأصبحنا في السودان نصف الماء أصل الحـياة بأنه أزرق، (الموية الزرقاء) كـما تطلق نفس الصـفة على النيل الأزرق. فـقد أتخـذ نهر النيـجر صـفته مـن الزرقة الداكنة "Niger" المأخـوذة من اللغـة الآتنيـة " "Nigerita وهي صـفـة لون العنصر البـشري الزنجي. ولعل في رسـوخ هذه الرؤية الحضارية مـا جعل المؤرخين العرب الأوائل يطلقون على نهر النيـجر اسم النيل.. ويصفونه بأنه (نيل السودان) بينمـا يطلقون على نهـر النيل اسم (نيل مصر). بل لقـد جاء هذا التداخل في التسمية من اعتـقاد قديم لدى الجغرافيين بأن النيلين أصلها واحـد. عندما كـانوا يعـتقـدون بأن نهر النيـجـر إنما يصب في النيل أو أن النهرين ربما يلتقيـان في مصبهما في بحيرة تشـاد. أما إذا عدنا إلى القناعة بأن النهرين وفي زمن مـوغل في القدم إنما ينتميـان إلى أصل جوفي واحد، عندما كـانت الصحراء تغمـرها المياه التي تربط بين أنهارها فـإن في ذلك ما يؤكد من جديد على وحدة حضارة الحزام السوداني.

ومع ارتباط (اللون الأزرق النيلي) بأصل الوجود والحـياة في الحضارة السودانـية القديمة، أصـبح اللون الأزرق هو اللون الجـمالي لإنسان المنـطقة السودانية.ولذلك فـقد ارتبط هذا اللون بالمقاييس الجمالية كـما يتجلى لنا في عادة (دق الشفاه) أي وشم الشفاه وصـبغها باللون الأزرق. ولازالت النساء وعلى طول مناطق الحـزام السوداني يحـرصن على هذه العادة، خـاصة في مناطق الطوارق وفي مالي والنـيجر وموريتـانيا وبقية الأجـزاء الأخرى من الحزام - كذلك يستـخدم اللون الأزرق في رسم (النقرابي) وهي عادة وشم الأيدي عند النسـاء. حيث تجـيء لفظة (نقرابي) من كلـمة (النقـر) العربيـة وتعني الحـفر، ومن خلال الملاحـظة بأن هذه الحفـر في أيدي النساء يتـخذ علامة الصليب المسيحي، وبما أن عادة الوشم في اصلها عادة إفريقية، يتضح

لنا ارتباط هذه العادة بالأبعاد الحضارية، وذلك بانتقالها من الحضارات السودانية النوبية القديمة، عبر الحضارة النوبية المسيحية، إلىالعهود الحديثة. وقد اتصلت هذه الرؤية مع الحضارات السودانية حتى قيام مملكة سنار والتي وصفت (بالسلطنة الزرقاء) وهي صفة ألوان قبائل الفونج مؤسسي هذه السلطنة.

ويبدو لنا من ذلك استخدام اللون الأزرق للدلالة على اللون الزنجي الإفريقي الأسود كشكل من أشكال التمليح كما سبقت الإشارة إلى ذلك في صفة نهر النيجر Niger أو الزنجي الأسود (Nigerita). وحتى لا يحدث الخلط بين تعريفنا لصفة (الزراق) أو السواد فقد استخدمنا اللون الأزرق النيلي كوسيط ما بين اللونين، وتلك هي الحقيقة. فقد درج الناس في السودان على استبدال صفة (الأسود) (بالأزرق) فيصفون الإنسان الاسود بالازرق لما ينطوي عليه معنى السواد في قاموس الحضارة العربية من معان سيئة، ولكون اللون الأزرق هو اللون الجمالي الأقرب من حيث تدرج الألوان إلى اللون الأسود. وكذلك كانت تفعل العرب فتصف الإنسان الاسود بأنه أخضر بل يقولون: (الخضرة ألوان العرب). ويصفون المناطق الخضراء بشجر النخل الغزير بالمناطق السوداء فيقولون سواد العراق كناية عن كثرة أشجار النخل، فهم بذلك يصفون ألوان الجماد والنبات والحيوان بالسواد، بينما يصفون لون الإنسان الأسود بالخضرة. وما بين صفة الزرقة لوصف السواد في الحضارة السودانية الإفريقية وصفة الخضرة لوصف السواد في الحضارة العربية الإسلامية نستطيع أن نضع خطاً فاصلاً بين الحضارتين حول ذلك المفهوم. حتى إذا عدنا لحقيقة الحضارة السودانية العربية الإفريقية، نجد أن هناك من يستخدم صفة الخضرة لوصف لون الإنسان الأسود كما أن هناك من يستخدم صفة الزرقة لوصف الإنسان نفسه بل

أنهم يفرقـون ما بين الأخضـر والأزرق فيصفـون الداكن سواده (بالأزرق) والخفيف سواده (بالأخضر) أي أن فيه دماء عربية أكثر. ولقد كثر استخدام صفـة الزرقة في حضـارة مملكة سنار في ارتباطهـا الأول بالمكان الإفريقي. فإن الشيخ على النيل بن الشيخ محمد الهميم ـ ثاني خليفة الشيخ تاج الدين البهـاري والذي سلك الطريق على والده الشيخ محمـد الهميم والذي اشـتهر بثقافة ذات ترسبات إفريقية محلية.. مدح أباءه ووصفهم بالزرق افتخاراً بهم حيث قال شاعرهم (أبواتي الزرق الغر الميامين) (37).

والزرق هم كما ذكرنا (الفـونج) أصحاب الحضارة الأصلية، كمـا أشتهر عدد كبير من الشيوخ والأولياء في ذات الوقت بصفة (الزرقة) ومنهم الشيخ خوجلي ابن الشـيخ عبد الرحـمن والذى عُرف (بازرق توتي). ومثلمـا عرف بذلك الشيخ محمد بن الشيخ الزين المعروف بالأزرق (38).

ولعل في ذلك كله مـا يمحو الخـط الفاصل مـا بين (الزرقة) و(السـواد) وحـيث يظل اللون الأزرق الذي يسـتـخدم من أجل (الـتمليح) هـو المقيـاس الجمالي لكل ما ينتمي للحضـارة السودانية. وليس أدل على احتفاظ الإنسان السوداني على امتداد الحزام باللونية الزرقاء كلونية جمالية من لجوء النساء إلى صـبغ الثـوب السـوداني باللون الأزرق أو النيلة لكونـها المادة المتـاحـة والزهيـدة الثمن من الألوان في مـجتـمعـات فقـيرة. وقـد عرف هذا الثـوب السوداني (بـثوب الزراق). وقد أكـد ابن عمـر التونسي عندمـا زار دارفور ووصف نساءها فـقال بأنهن يلبـسن مئـزرا في أوساطهن تسـمى (الفردة) ولعلها) (القرباب) أو ما نصفه مـحليا (بالقرقاب). وقال : فإذا تزوجت البكر لبست إزاراً كبيراً يسمى في عرفهم الثوب "الثوب السوداني" وهو عبارة عن ملاءة تلتف فيها المرأة وهي تلك التي ترتديها المـرأة في صعيد مصر وتُعرف (بالملاية اللف). وقال ابن عـمر التونسي أن نساء الأغنياء يـلبسن (الشوتر)

والذي وصفه بأنه العبك المصبوغ أزرق [39]. ويذهب ابن عمر التونسي في وصفه للباس نساء الفور فيقول بأن الابكار يلبسن فوطة صغيرة على صدورهن ونصفها في السودان بالدراعة، أو القميص. والكلمتان عربيتان.. ويقول أنه وبينما تلبس بنات الأغنياء الحرير وهو مجلوب بالطبع من الخارج (مصر وبلاد الشام والحجاز والهند) فإن بنات الفقراء يلبسن المصنوعات المحلية الإفريقية من التكاكي ويربطن في أوساطهن أشرطة يجعلن فيها الكنافيس (جمع كنفوس) [40]، وهو القرباب الإفريقي. فإن الشاعر الحردلو وعندما أراد هجاء الخليفة عبد الله، خليفة المهدي بأنه من أصل محلي من غرب إفريقيا وصفه (بود أم كنفوس)، (الإفريقي) بينما وصف نفسه (بود أم رحط) أو رهط(العربي).

ومع انتقال اللون الأزرق من الحضارات السودانية القديمة إلى حضارة سنار الإسلامية أصبح الزراق هو لباس المتصوفة أو شعارهم فقد وصف ابن ضيف الله الشيخ محمد بن النقر بن الشيخ عبد الرازق أبو قرون في مشهد له أنه كان لابسا (البشتة) أي الصوف الأزرق [41]، وهي عباءة ذات لون أزرق قاتم يكثر استعمالها لدى الفلاحين في صعيد مصر، والذي كنا قد أشرنا من قبل أنه يدخل في نطاق الحزام السوداني. وبما أننا قد اشرنا في مقدمة هذا الفصل بأن أهل السودان يفضلون لباس الثياب البيضاء فإن المرأة ولأغراض الزينة تلجأ إلى صبغ ثوبها باللون الأزرق. أما في حالة الحداد وفي حالة الحداد فإن المرأة في إقليم الحزام السوداني بما في ذلك جنوب المغرب العربي فإنها ترتدي الثوب الأبيض، ولا تلجأ المرأة في إقليم الحزام السوداني إلى لبس السواد للحداد كما هي العادة لدى النساء في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط والدول العربية والإسلامية الأخرى، بما في ذلك مصر، بل ترتدي المرأة في منطقة الحزام السوداني

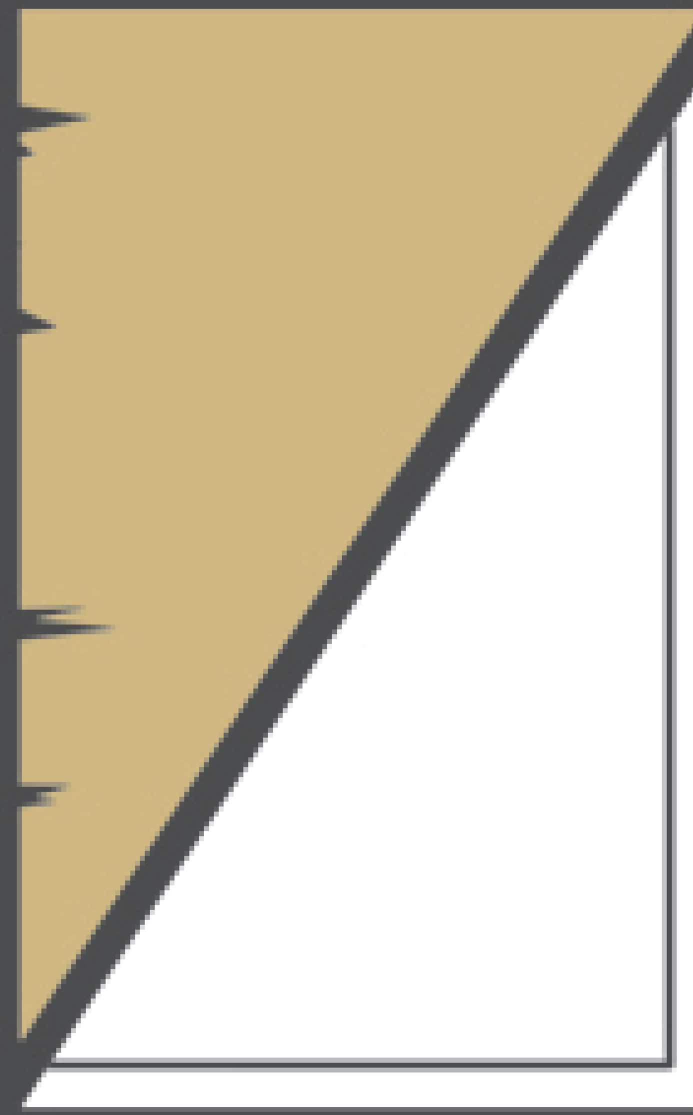
الثوب الأبيض الخشن والذي وصفه ابن عمر التونسي بأنه يسمى (الكلكلف) والذي وصفه بأنه قماش وطني محلي من نسيج خشن وهو أبيض اللون مع صفرة خفيفة [42]. ولعله يقصد بذلك ما نسميها في السودان (بالقنجة) وهي نوع من قماش الدمورية الخشنة. ولعل السبب في ارتدائهن اللون الأبيض في حالة الحداد يعود في المقام الأول إلى حرارة الشمس حيث يمتص اللون الأسود الحرارة وينقلها لجسم الإنسان، الأمر الذي لا ينطبق على المناطق الباردة التي أشرنا إليها وحيث تسمح النظرة التشاؤمية للموت بأن ترتدي المرأة البيضاء السواد كناية عن الحزن حسب معتقداتهم الحضارية ونظرتهم للون الأسود، بينما أن حضارة السودان تقوم على نقيض ذلك، فإن اللون الأبيض ينطوي على معنى فلسفي إذ هو يرمز إلى مفهوم (العدم) الكامن في معنى (الموت) فاللون الأبيض هو لون عدمي" "Passiveأي عديم اللون، ولا يدل على معنى للحياة. فكما هو متعارف عليه فإن اللون الأبيض ومن الناحية التشكيلية سريع التلاشي في الأفق. كما أنه لون يعادل اللون الأسود ويحل محله. فالكفن أبيض مثلما أن الموت أبيض بما ينطوي عليه من معنى التلاشي والغياب.

أما من الناحية الاقتصادية والاجتماعية فإن الإمكانيات المادية للإنسان في الحزام السوداني لا تترك له مجالاً للاختيار فيتمسك بالإمكان الموجود من خامة القماش الأبيض الذي يرتديه، تلك الخامة التي وصفها ابن عمر التونسي من قبل بأنها من نسيج وطني محلي، فلا يكون لدى المرأة من خيار سوى ارتداء النوع الخشن منه. أما في حالة الزينة وكما أشار ابن عمر التونسى إلى لباس الاغنياء من الحرير المجلوب، فإن الفقراء يلجأون إلى استخدام مادة (النيلة) المتوفرة في الإقليم وصعيد مصر لصبغ ثيابهم باللون الأزرق كرمز جمالي. وقد أشار ابن عمر التونسي في ذلك إلى حرص

الناس في هذا الإقليم على استخدام النيلة لصبغ ملابسهم عندما وصف قماش (القداني) وهو المصبوغ بالنيلة فقال أن من عجيب ما رأى أن لابسه إذا تنخم خرجت النخامة من صدره سوداء، وذلك لان النيلة تدخل في مسام الجسم حتى تؤثر في صدره (43)، مؤكداً مرة أخرى أن الاغنياء في بعض المدن التجارية الهامة والمتاخمة للطرق الوافدة من الشرق يرتدون الملابس المجلوبة بينما يكتفي الفقراء بلبس الثياب البيضاء أو الزرقاء المصبوغة بالنيلة. ونستطيع الوقوف على صدق حديثه من خلال ما حدثنا عنه (الحسن الوزاني) أو "ليو الإفريقي" عندما زار تمبكتو عن الأقمشة التي تحمل من مصر والمغرب والبلاد الأوروبية ليشتريها الأغنياء.. فيقول بأن تجار السودان يذهبون إلى مدينة أولاتة ليمتاروا ما يحتاجون من الأقمشة الأوربية التي كان يحملها التجار المغاربة. وأن القماش الأوربي الخشن يباع الذراع منه باربع دوقات بينما أن التجار كانوا لا يمتنعون عن دفع خمس عشرة دوقة للذراع الواحد إذا كان من القماش الناعم. أما القماش البندقي القرمزي فإن ثمن الذراع الواحد منه يبلغ نحو ثلاثين دوقة ومثله القماش التركي (44). وكذلك فقد وصف ابن بطوطة تجارة (تكدا) في الأقمشة المصرية واصفاً أهل البلدة بارتداء حسان الثياب. كذلك وصف أهل (أولاته) بأن ثيابهم حسان مصرية وهي ثياب مجسدة أي مطرزة ومزركشة وملونة. وفي ذات الوقت ذكر بأن غالب أهل البلد من الفقراء الذين يبيعون الدجاج واللبن ويستبدلونها بالثياب. ولذلك اكتفى غالب أهل السودان بارتداء الملابس البيضاء الرخيصة والمصنوعة من الإمكانات المحلية من القطن مع صبغها بالنيلة المتوفرة (45). أي أنهم يرتدون الملابس البيضاء ويتجملون بالملابس الزرقاء. ومن الدلالة على فقر أهل الإقليم السوداني في ذلك أنهم يصفون الملبس (بالخلق) بفتح الخاء واللام وسكون القاف، كما في غرب

بلاد السودان بينما يصف أهالي وسط السودان الملبس (بالهِدم) ويعني الثوب القديم في اللغة العربية فنقول رجل (هَدم) بفتح الهاء وكسر الدال وسكون الميم أي رجل شيخ وامرأة (هدمة) بفتح الهاء وكسر الدال وفتح الميم أي إمرة عجوز كما نقول رجل (خلق) بفتح الخاء وكسر اللام وسكون القاف، وامرأة (خلقة) بفتح الخاء وكسر اللام وفتح القاف المشددة. وتعطي نفس المعنى للشيء القائم" شرح الدكتور عبد الله الطيب". وهكذا ونسبة لمحدودية الإمكانيات فقد تكرس اللون الأبيض المصبوغ بالأزرق كلون جمالي في المنطقة بأسرها. وهكذا يعود اللون الأزرق ليستقر في ذاكرة المكان السوداني ويختلط بحضاراته وثقافاته بما في ذلك الممارسات الفكرية والروحية. فقد ظل اللون الأزرق في ذاكرة المكان السوداني كلون يرمز إلى المسكنة والزهد والفقر عند المتصوفة. فليس في إمكان هؤلاء الفقراء أن يذهبوا بعيداً عن اللون الأزرق القاتم في تدرجهم بعيداً عن اللون الأبيض أو الاسود، ليرتادوا عالما من الألوان الحمراء والصفراء البراقة والتي ترمز إلى عالم من الثراء والغني، فذاك عالم يزهدون فيه ولا يطلبونه في هذه الحياة الفانية. فأصبح اللون الأزرق في موروث المكان السوداني هو (اللالونية) التي تلازم فقير الدنيا. والفقير إلى الله، فيظل رمزاً للبقاء طول الحياة زاهدا وعابداً وأصبح اللون الأزرق هو لون المساكين المستقر في ذاكرة الحزام السوداني.





مسطورات

MUSTORAT

# المراجـــع

(1) عبد الرحمن بن خلدون "المقـدمة" الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبـتدأ والخبر، مقدمة بن خلدون، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص (86).

(2) مقدمة ابن خلدون "المرجع أعلاه"، ص (87)

((3) محمد بن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، تحقيق خليل محمود عســاكر ومصطفي محمد مسعد، القـاهرة 1959م، الباب الأول في صفة دارفور وأهلها وعوائدهم، ص ,185

(4) مقدمة ابن خلدون، ص (86).

(5) Attillio .le Mali ..Khartala Paris .P.P179 .

(6) مقدمة ابن خلدون، ص (89).

(7) المرجع نفسه أعلاه، ص (90).

(8) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن بطوطة، تحـفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، باريس - المطبعة الوطنية 1874م-1979م، الجزء الرابع ـ ص (338).

(9) المرجع نفسه، ص (364).

(10) المرجع نفسه، ص (364).

(11) المرجع نفسه، ص (393).

(12) (طبقات ود ضـيف الله)، كتاب الطبقـات في خصوص الأولياء الصــالحين والعلماء والشعراء في السودان، تألـيف محمد النور بن ضيف الله، تحقيـق الدكتور يوسف فضل الطبعة الثالثة 1985م، دار جامعة الخرطوم للنشر ص رقم(59).

(13) فـانســـان مـونتـاي (Monteil) Vinncent، الإســلام في إفـريـقـيـا الســوداء (L_Islam Noir)، ترجمة إلياس حنا إلياس ـ الطبعـة الأولى، دار أبعاد للطباعة والنشر - بيروت 1983م، ص (130).

(14) طبقات ود ضيف الله، ص (69).

(15) ابن بطوطة تحفة النظار، ص (421-422).

(16) المرجع نفسه، ص (422).

(17) The Griots of Africa .African Carribian News Letter.Institute of Jamaica,No.4

(18) د. عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية في إفريقيا الغربية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة 1961م، ص (117).

(19) ابن عمر التونسي، تشحيذ الاذهان، ص (186-187).

(20) المرجع نفسه، ص (190-192).

(21) محمد ابن عمر التونسي، تشحيذ الاذهان بسيرة بلاد العرب والسودان - تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفي محمد مسعد - القاهرة 1959م،ص(192).

(22) African Carribean News Letter .P.P (20).

(23) فإنسان مونتاى Monteille.V، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (164).

(24) المرجع نفسه، ص (172).

(25) مختصر خليل، للعلامة الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، الناشر - الحاج عبد الله اليسار - دار النشر غير منشورة، ص (62).

(26) فانسان مونتاى (Montellie.V)، الإسلام في إفريقيا السوداء، ص (166).

(27) محمد عمر بشير، التنوع والإقليمية والوحدة القومية، سلسلة ثقافة للجميع رقم (7)، ترجمة سلوى مكاوي، ص (13).

(28) سعيد عزت، رحلة مع الموسيقي الإفريقية - (مقالة)، المجلة الموسيقية المصرية العدد (5) - مايو 1974م، ص(19).

(29) مدخل إلى تاريخ الموسيقي المغربية، عبد العزيز بن عبد الجليل، سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1983م، ص(15).

(30) مجلة الموسيقي العربية، عدد خاص حول ندوة السلم الخماسي، الخرطوم - أكتوبر 1984م، ص (48).

(31) جمعة جابر، المرجع نفسه - أعلاه ص (13).

(32) أبن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان، ص (247).

(33) عبد العزيز بن عبد الجليل، مدخل إلى تاريخ الموسيقي المغربية، سلسلة عالم المعرفة - الكويت 1984م، ص(14).

(34) الفتلح الطاهر، كتاب ندوة السلم الخماسي - الخرطوم - أكتوبر 1984م، ص (77).

(35) خالد إبراهيم عبد الله (العراق)، بحث حول السلم الخماسي في قارة آسيا قديماً وحديثاً، عن كتاب ندوة الخرطوم حول السلم الخماسي (أعلاه)، ص (73).

(36) طبقات ود ضيف الله ص (300).

(37) المرجع نفسه، الطبقات ص (300).

(38) المرجع نفسه، الطبقات ص (356).

(39) ابن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان ص (212-213).

(40) المرجع نفسه، ص (213).

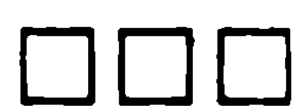
(41) طبقات ود ضيف الله، ص (355).

(42) ابن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان، ص (189).

(43) المرجع نفسه، ص (212).

(44) Leo Africanus .The History of Africa .VoI (3) P.P 827, .London 1896

(45) ابن بطوطة، تحفة النظار، ص (430 ـ 442).



# 4

# آفاق (الـوحدة)
# وإشكالـية (الخلاف)

○○

(1)

## حركات الجهاد في إطار
## حركات التحرير الإفريقية:

وقد يسأل سائل أنه ومع توافر كل هذه المقومات المشتركة : جغرافياً، وتاريخياً، وحضارياً، واجتماعياً، وثقافياً بين كافة أطراف الحزام السوداني، ألم تنهض حركة تدعو إلى توحيد هذا الحزام؟؟ والإجابة على هذا السؤال تكمن في أنه ومنذ ظهور عوامل الفرقة والشتات في أثر انهيار مملكة (السونقهاي) باحتلال (تمبكتو) وتدميرها مادياً، وثقافياً، وروحياً. فقد أدى ذلك إلى اشتعال الحروب القبلية والعرقية بين الكيانات والمجموعات المختلفة في المنطقة. الأمر الذي أدى إلى تمزيق مظاهر الوحدة التي كانت سائدة في المنطقة قبل انهيار الإمبراطوريات السودانية الإفريقية القديمة. ومع مجيء القرن الثامن عشر انتظمت المنطقة حلقات متصلة من حركات الجهاد الإسلامي التي سعت تباعاً إلى تحرير وتوحيد منطقة الحزام السوداني. وذلك في الفترة ما بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، حيث تمثلت هذه الحركات في الجهاد الذي قاده زعماء أفارقة من المسلمين، ومع تعدد هذه الحركات فإننا سنكتفي بذكر أهمها وهي :

● حركة جهاد الشيخ عثمان بن فودي (1754م _ 1817م).

ـ حركة جهاد الشيخ الحاج عمر سعيد تال الفوتي (1794 _ 1846م).

ـ حركة جهاد ساموري توري (1870 م _ 1898م).

- حركة جهاد محمد أحمد المهدي (1881 _ 1898)
- حركة جهاد رابح بن فضل الله (1879م _ 1900م).

سعت كل هذه الحركات إلى إحياء حركة بعث شامل تأتي استمراراً لأمجاد الحضارات السودانية القديمة، التي قامت طوال اكثر من عشر قرون في : غانا ومالي وسونغهاي، وكانم وباقرمي، وبرنو، ووداي، ودافور وسنار. ولم تنشأ هذه الحركات عن فراغ حضاري. بينما سعت جميع هذه الحركات لتحرير المنطقة الإفريقية من مظاهر التخلف الروحي و الحضاري، ومن الاستعمار الأوربي الزاحف على القارة الأفريقية، ولتوحيد المنطقة في ظل دولة واحدة أو (أمة واحدة).

ورغماً عن أن هذه الحركات قد مثلت تاريخياً أولى طلائع حركات التحرير والوحدة الأفريقية، حيث أن جميع هذه الحركات قد تصدت للهجمة الاستعمارية الأوربية على أفريقيا وأن جميع هذه الحركات قد لقيت حتفها على أيدي جيوش الاستعمار الأوربي، وشهدت نهايتها بداية دخول الاستعمار إلي أفريقيا، فإن هذه الحركات قد وجدت تجاهلاً وإهمالاً من المؤرخين الأوربيين كحركات تحرير أفريقية، وذلك لعدة أسباب يجئ في أولها أن حركات الجهاد قد رفعت شعار (الإسلام) وحاربت الاستعمار الاوربي (المسيحي) لاستعادة أمجاد وتراث القارة الحضاري، وفي لحظة يحاول فيها مؤرخو أوربا المسيحية إفراغ القارة من أمجاد حضاراتها الزاهرة تمهيداً لطرح شعارهم بأن القارة المظلمة لم تشهد نور الحضارة إلا عندما دخلها الاستعمار الاوربي. وحمل إليها مشاعل المدنية والتقدم.

ودون الوقوع في فخ المغالطات ومعايير الازدواجية الفكرية الغربية، فإننا سنتجه مباشرة إلى معالجة دور حركات الجهاد الإسلامي في إطار التاريخ السياسي للقارة الأفريقية الحديث، بإلقاء الضوء على إسهامات هذه

الحركات في المسار المستقبلي لحركات التحرير والوحدة الأفريقية، وذلك من خلال إعادة تعريفها ووضعها في إطارها التاريخي والسياسي الصحيح. خاصة وأن هذه الحركات قد قادها زعماء أفارقة لحماً , ودماً، وأن غاياتها النهائية كانت تهدف إلى العودة إلى أكثر فترات الحضارة الأفريقية ازدهاراً، وفي وقت كانت فيه أوربا ترزح في ظلمات العصور الوسطي.

وبنفس العنفوان الذي كانت قد قامت فيه الامبراطوريات السودانية الأفريقية الزاهرة حسب التدرج (الجغرافي) من (غرب) الحزام السوداني في مناطق السنغال حضارة (غانا) و (التكلور) إلى (شرق) الحزام في وادي النيل كحضارة دارفور وسنار، وحسب التدرج التاريخي من القرن التاسع إلى القرن التاسع عشر الميلادى، فإن حركات الجهاد الإسلامي قد اتبعت ذات الخط الجغرافي والتاريخي على طوال امتداد الحزام السوداني من السنغال إلى النيل، في سعيها لتحرير المنطقة وتوحيد الحزام. ومما يؤكد تطابق أهداف وغايات هذه الحركات إنها قد تشابهت هي الأخرى في تقاليدها وممارساتها الحضارية والسياسية والإدارية. وأن في ذلك ما يؤكد مرة أخرى على أن جميع هذه الحركات كانت تستقي مبادئها من منبع حضاري أفريقي له خصائصه الذاتية المميزة. وحيث أدت المكونات الثقافية والحضارية التي تراكمت خلال قرون عديدة إلى بلورة واقع قائم على الحقائق التاريخية التي لا يمكن تجاوزها. وبحيث اصبح الواقع الحضاري الإفريقي أمام ثلاث خيارات.. فالخيار الأول يتم

إفريقيا في عصورها الحجرية والوثنية

والأقنعة والتماثيل والعري والإ

ذلك الواقع المتخلف إنسان

أوروبا في صالات م

عمـقه الحقيـقي سوى عنصر تسليـة وترويج للسياحـة في المدن الأوروبية والأمريكيـة. أما الخيار الثـاني فينطلق من ذلك الفراغ أو الخـواء الحضاري الذي بنت عليه أوروبا الاستعمارية طروحاتها ونفذت منه إلى عقول الأفارقة للقبـول بأمر الواقع الاستعـماري الأوروبي الحضاري، وبكل مـا يحمل من سياسات مسخ الهوية الإفريقيـة، وتكريس عوامل التجزئة والتقسيم العرقي والقبلي، وللانفراد برسم السياسات الثقافيـة وسياسات التنمية الاقتصادية التي أدت وتؤدي إلى إعادة القارة الإفريقيـة إلى حالة التخلف والجمود التي تعيـشها اليـوم. ولا يبقى سوى الخـيار الثالـث الذي تمثله جميع الحـركات الإفريقـية التي سعت إلى العودة إلـى أمجاد الحضـارة الإفريقية في عـهدها الزاهر لاستـعادة مقـومات قـوتها المادية والروحيـة وبما حقـقت من عوامل الوحدة بين الكيانات العرقيـة والقبلية ومحو الحدود السياسيـة الاستعمارية المصطنعة، وتحقـيق عوامل التمازج والتكامل والوحدة الإفريقـية بين شعوب وقبائل القارة عن طريق جمع شملها في أمة واحدة.

ولقـد دلت حركـات الجهـاد على طول امتـداد الحزام السـوداني على أن الجهاد بالإضافة إلى كونه مبـدأ دينياً إسلامياً إلا أنه وفي ذات الوقت تجربة إفـريقيـة انطلقت من مـفهـوم الكفـاح المسلح الحـديث والمتجـدد في الإطار "تاريخي لحركات الوحدة والتحرر الإفريقي. وهذا ما أنجزته بالفعل حركات

لحظة تاريخية شهـدت أوج الهجمة الاستعمارية على

احب الدفـاع عن استقلال وسـيادة القارة

توحـيـد أجزاء كـبـيرة من القـارة

نا فإن مما يدل على الغاية

امتداد الحقبة الزمنية

إن جـمـيع هذه

الحركـات ترتبط ببعـضها البـعض بخيط واحـد من التشـــابه والتـماثل، وكأنها حركة واحدة ذات أهداف وغايات موحدة سبقت الإشارة إليها.

ومن الوجهة التاريخـية فإن كبرى وأولى حركـات الجهاد الإسلامي التي انتظمت في منطقة الحزام السـوداني هي حركة الشيخ عثمـان بن محمد بن فـودي وذلك في عـام 1168هـ - 1232م - 1754هـ - 1817م ورغم أن جهاد الإمام المهدي قد جاء بعد أعوام عديدة من وفاة الشيخ عثمان بن فودي فـإن الفتـرة ما بين ظـهور بن فـودي والمهدي تكاد تـبلغ المائة عام (مـا بين القـرنين الثامن عـشـر والتاسع عـشـر) ولنا بذلك أن نستـشـهد بالحـديث الشـريف "إن اللـه يبـعث لهـذه الأمـة على رأس كل قـرن من يجـدد لهـا دينها" وعندمـا ظهر الشيخ عـثمان بن فـودي في القرن الثامن عـشر اندفع الكثيرون إلى الاعـتقاد بأنه المهدي المنتظر، إلا أن الشـيخ بن فودي أنكر ذلك على نفسـه وأخذ يهيئ أتبـاعه لظهور المهـدي الحقيـقي في الشرق من بلاد الحزام السوداني عند نهـاية القرن، مشيراً إلى أن جـماعته ليسـوا إلا مجرد طلائع أولية لحركة المـهدية القادمة (1)، ومثلما نبـعت تعاليم بن فودي على أرضيـة حضارات بلاد السـودان الإسلاميـة في مالي وسونغـهاي وبرونو وكـانم، فـإن دعـوة الإمـام المهـدي إنما شـربت من ذات المنابع للحـضـارة السـودانية الإسـلاميـة في تقلي ودارفور والـفونج. فكل هذه الممـالك ترتبط ببعـضها البعض جـغرافياً وحـضارياً وتسكنها شعـوب سودانية إفريقـية. وبينمـا امـتدت دعـوة الشـيخ بن فـودي من مناطق الصكوتو حـتى مـالي والسنغال، فإن الإمام المهدي قد قام بدعوة سكان هذه المناطق بالانضمام إلى الثورة المهدية فكان أتباعه أيضـاً من البرنو والفولاني والهوسا _ وبذلك فإن فكرة الوحدة للأراضي السودانية الإفريـقية (الحزام السوداني) إنما انطلقت من أفكار بن فـودي في توحيـد الحزام من السنغـال إلى بحيرة تشـاد تلك

الحدود التي وصلت إليها الدعوة المهدية وباعتبارها دعوة شاملة لأمة واحدة" "Universal".

وإذا كنا هنا بصدد أن نلمس أوجه الشبه بين حركتي بن فودي والإمام المهدي، فإن كلا الزعيمين قد بدأ دعوته في سن الأربعين تقريباً (سن النبوة) وأن كليهما قد اتبع خطوات الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في جهاده وفي تنظيماته وسياساته.. الانقطاع للعلم والعبادة - إعلان الدعوة والهجرة ـ إعلان الجهاد ـ التكتيك الحربي ـ الفتح ـ إقامة الدولة الإسلامية سياسياً وإدارياً.

لقد انقطع كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي للعبادة والذكر والتعليم في باديء الأمر (الخلوة) أفلم تكن الرسالة الأولى للنبي ـ هي (اقرأ).. وقد كان كلاهما ينتمي إلى الطريقة القادرية الصوفية مع انتماء الإمام المهدي إلى (السمانية) إحدى فروع القادرية. وقد تمسك كلاهما في بدء الدعوة بالمذهب المالكي السني وعندما احتدم الجهاد لم يعد الشيخ بن فودي في حاجة للتمسك بالمذهب المالكي الذي يحض على طاعة السلطان إن فسد هذا السلطان، كما عمد الإمام المهدي إلى إلغاء العمل بالمذاهب الأربعة عندما استدعي واجب الجهاد الثورة على السلطان التركي فأحل (راتب المهدي) مكان المذاهب كمرشد ودليل للثورة الإسلامية المهدوية، وفي لحظة ربما تقتضي فيها ظروف الثورة الإسلامية إحلال الجهاد من أركان الإسلام. كذلك فقد بدأ كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي مرحلته الأولى من الدعوة بمحاربة الفساد والعادات الذميمة التي تمثل أخلاقيات (مجتمع الكفر) وقد كانت أفكار الإصلاح الديني الاجتماعي سائدة آنذاك في أرجاء العالم الإسلامي، فبينما أوضح الشيخ (محمد بيللو) في (إنفاق الميسور) أسباب جهاد والده الشيخ عثمان بأن أمير غوبير "Gobir" كان يمنع العمامة على

الرجال والحجاب على النساء، ويتخذ له زوجات غير شرعيات، ويأكل ويشرب أي شئ [2]، فإن الإمام المهدي صب جام غضبه على ما شاهده من ممارسات للعادات الاجتماعية الذميمة في الأعراس والاحتفالات، من مخالطة بين الرجال والنساء والتخنث وضرب الدفوف والرقص والموسيقى. وفي حركات الجهاد الإسلامي كان الفساد الاجتماعي والديني مرتبطاً بالنسبة لهم بالفساد الإداري والاقتصادي والسياسي، باعتبار أن الفساد الاجتماعي إنما هو مستمد من الأخلاقيات التي فرضتها الممارسات الاقتصادية والسياسية لدولة مجتمع الكفر الذي حكمه الوثنيون أو المستعمرون الأوروبيون. وللربط بين هذين القطبين والتقائهما عند البعد الديني الشامل، نجد أن كلاً من الشيخ عثمان بن فودي والإمام المهدي قد واجه فيما واجه من وصفوا (بعلماء السوء) الذين يسخرون التعاليم الدينية للأغراض السياسية لخدمة السلطان الحاكم. فإن كانت الدعوتان قد قامتا لمحاربة البدع الدينية والاجتماعية، فإن هذه البدع قد تفشت نتيجة لتفكك الخلافة العثمانية وانتشار التقاليد الوثنية والغربية، وهذا ما جعل حركات الجهاد الإسلامي تضع المواطن الإفريقي الوثني في كفة واحدة مع المستعمر الأوروبي (الوثنية والمسيحية). وبانحلال الخلافة العثمانية وانعكاس ذلك على المجتمعات المسلمة التي تتطلع لثورات الإصلاح الديني، فإن ارتباط ذلك بالعامل السياسي قد نجم عن تحول الدولة التركية من خلافة للمسلمين إلى دولة إمبريالية استعمارية تمارس الظلم والاضطهاد ضد المسلمين، وتغزو دولهم وتستعبدها فيما يسمى بحركة الاستعمار. وفي أثر ذلك نشأت خلافة الصكوتو من جهة ودولة المهدية من جهة أخرى، بينما واصلت الحركتان جهادهما ضد الاستعمار البريطاني في إفريقيا. فكلا الحركتين قادتا جهادهما ضد استعمار واحد هو الاستعمار البريطاني. وكلا الحركتين قضت

نحبهـا على يد الجيوش البريطانية إيذاناً ببـدء استعمار إفريقـيا وذلك عندما هزمت المهدية في كرري عام 1898م وعندما سـقطت الخلافة الصكتية على يد بريطانيـا في 1903م. ومع ارتباط المغـزى الديني والاجتـماعي بالمـغزى السيـاسـي، فقـد بدأ الزعيـمان حركـة جهادهـما بالدعوة السـرية عن طريق الاتصال بالقبائل المختلفـة بهدف توحيدها تحت راية واحدة وذلك عن طريق المنشـورات التي أرسلها بن فـودي إلى زعـماء قـبائل الفـولاني وكل سكان أراضـي الهـوسـا وسلطان (غوبـير) ومنشـورات المهـدي لزعـماء القـبـائل السودانية لـلالتفاف حوله، والتي جاءت بمـثابة البيان أو المنشـور السياسي ذلك بعـد أن أعلن كلاهمـا دعوته. فأعلـن المهدي مهـديته، وأعلن الشـيخ بن فودي بأن الـله قد أمره برفع سـيف الحق "The Sword of Truth" وذلك في عام 1795م. وكان ذلك بمثابة اعلان الجهاد. (3)

وقد كانت لدعوة المهدى صدى أخراً في إفريقـيا عندما قام محمد بن عبد الله حسن بإعلان مهديته في الصومال وأعلن لأتباعه عام 1899م أنه المهدي المنتظر، وكـان ذلك في نفس اللحظة التاريخـية التي أطفأ فـيهـا الاستعـمار الأوروبي البـريطاني جـذوة المهدية في كـرري عـام 1898م، فدعـا مهـدي الصومـال أنصاره إلى إذكاء حرب مـقدسة على الأوروبيين الذين كـانوا قد احتلوا بلاده، فـاستطاعت دعـوة مهـدي الصومال أن تحـقق وحدة القـبائل الصومالية في دولة دينية واحدة.

ومما يجـدر ذكره حـول التقـاء حركـات الجهـاد في حرب الاسـتعـمار الأوروبي كـما حدث بعـد كرري في الـسودان، إنه ومع زحف الاسـتعـمار البريطاني في شـرق الحزام السوداني، وزحف الاستـعمار الفرنسـي شرقاً نحو بحيرة تشـاد للقضاء على حركة رابح بن فضل الـله، فإنه ومع احتلال بريطانيـا لمدينة (صكتو) فـقد اتجه الخليـفة الشـهيـد الطاهر شرقاً ليـلتقي

بأنصار الإمام المهدي. وقد كان للمهدي أنصار من أسرة الشيخ عثمان بن فودي وأتباعه بقيادة حياتو بن محمد بيللو والذي كان على إتصال بالحركة المهدية وظل ممثلاً لها في الغرب أي في شرق الخلافة الصكتية (4). تلك هي الفترة التي تزايدت فيها الهجرات من غرب إفريقيا إلى سودان وادي النيل بما أحدث شكلاً من أشكال الاندماج البشري والحضاري بين شعوب الحزام السوداني وصولاً إلى الوحدة القومية الشاملة.

وكما أشرنا فإن دعوات الجهاد الإسلامي لم تنشأ في دوافعها من فراغ اجتماعي واقتصادي وسياسي، فقد كانت العوامل الاجتماعية والاقتصادية وبما تمثله من غياب العدالة والمساواة أمراً حاسماً في إشعال جذوة الجهاد. وبالنسبة لدعوة الشيخ عثمان بن فودي فقد وجدت من عناصر التطاحن والتنافس القبلي أن قبائل الفولاني المنتشرة في المنطقة وهم رعاة كانت تزرح تحت وطأة الضرائب الباهظة التي تفرضها الإدارات الوثنية على قطعانها، وحيث كان الزعماء الوثنيون يشكلون طبقة سياسية واقتصادية تنظر بازدراء واحتقار لقبائل الفولاني من الرعاة، بل كانوا يجبرونهم على الذهاب لحرب إخوانهم، من المسلمين. وقد اتضح ذلك من خلال الرسالة التي بعث بها الشيخ محمد بيللو بن عثمان فودي إلى أهل مكة، فذكر في ذات الرسالة أن من أسباب إعلان والده للجهاد أن أعداءه استعبدوا أحرار المسلمين. وكان قد سلم هذه الرسالة إلى الشيخ عمر سعيد تال الفوتي عندما كان في طريقه إلى مكة عام 1837م (5). بل لقد اتخذ الصراع الاجتماعي وبما أفرزه من حالات الظلم والاضطهاد شكله السياسي من أن بعض قبائل الفولاني من رعاة الأبقار من الوثنيين قد انضموا إلى حركة الشيخ عثمان بن فودي لنفس الأسباب بحثاً عن الخلاص من الاضطهاد، وليس كما يروج المؤرخون الغربيون أن قبائل الفولاني قد انضمت إلى حركة الشيخ بن فودي

من منطلق قبلي، وذلك من خلال وصفهم لجهاد الشيخ بن فودي بأنه جهاد قبائل الفولاني. وحيث أن الفساد السياسي والاقتصادي قد تمثل في الأساس في نظام الضرائب والإدارة الفاسدة للحكام الذين يعملون على استغلال واضطهاد الفقراء والمساكين من كافة قبائل المنطقة. وفي حقيقة الأمر فإن هذه الطبقات الحاكمة قد أحست بثراء تجار الماشية من بعض القبائل ففرضت عليهم الضرائب والرسوم الباهظة فأخذ هؤلاء يتطلعون إلى حكومة أو إدارة عادلة ترعى مصالحهم وفق القوانين الإسلامية العادلة التي كانت قد نجحت من قبل في هذه المنطقة إبان حكم الإمبراطوريات السودانية القديمة، في توفير الطمأنينة والأمن والسلام وتأمين حركة التبادل التجاري بين القبائل المختلفة، مما أدى إلى ازدهارها اقتصادياً وبما حقق الاندماج الاجتماعي والبشري بين مختلف القبائل. وكذلك فإن الثورة المهدية قد انطلقت هى الأخرى من واقع يسوده الظلم الاجتماعي الناجم عن فرض الضرائب والرسوم الباهظة على الفقراء وعلى زعماء القبائل في وسط وشرق السودان، ومع فداحة هذه الضرائب فقد صاحبت عملية جمعها أساليب قاسية وعقوبات فظيعة من التنكيل بالأهالي والفتك بهم مما أدى إلى تعبئة الفقراء والمجاهدين خلف لواء الثورة المهدية. ومما جمع بين المفهومين الاجتماعي والديني للجهاد تطابق تسمية الفقراء بأنهم فقراء لله وفقراء في الدنيا، بحيث ذهب بعض المؤرخين إلى وصفهم بالدراويش، علماً بأن كلمة "درويش" تعني عند أهل الشام الإنسان الفقير. وبذلك فإن تعمد العديد من المؤرخين الأوروبيين إفراغ مفهوم الجهاد من أبعاده الحقيقية بأن يعزوا أسباب الجهاد إلى التكتلات القبلية والتركيبات الاجتماعية والعنصرية الأخرى، إنما يندرج تحت مقاصدهم للتفرقة والتقسيم من جهة وفي محاولة لنفي دور الجهاد الإسلامي في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي في

القارة الإفريقية، بما في ذلك إسهام حركات الجهاد في حركة التحرر الإفريقي الحديثة.

وكذلك فقد سلكت حركات الجهاد الإسلامي لدى الشيخ عثمان بن فودي والإمام المهدي نفس الخطوات التي اتبعها الرسول ـ حيث تبعت في ذلك حركة الهجرة وكنا قد وقفنا كثيراً لدى ظاهرة الهجرة والتبادل الإنساني والثقافي، ودورها في التمازج البشري بين أرجاء الحزام السوداني وصولاً إلى تحقيق غاية التكامل الحضاري والثقافي. وبدأت هجرة الشيخ بن فودي عندما ترك بلاط ملوك ديجل "Degil" معلناً جهاده ضد حكم الطبقة الحاكمة من الوثنيين في مناطق الهوسا، حيث هاجر إلى جوبير "Gobir" ثم إلى "قودو" "Godu" في عام 1804م فأعلن الحرب وسجل انتصاره الأول في جوبير فانضم إليه عامة الناس من المسحوقين بما في ذلك الهوسا إلى جانب قبائل الفولاني، تماماً مثلما هاجر المهدي إلى قدير ثم سجل انتصاره الأول على أبي السعود في الجزيرة أبا عام 1881م فهاجرت إليه القبائل من كل أرجاء السودان كأول خطوة لتوحيد القبائل السودانية ولبلورة مفهوم الوحدة القومية في السودان. وقد نتج عن جهاد الشيخ بن فودي المنظم مع توزيع الرايات على الزعامات القبلية المختلفة وتعيين الأمراء على رأس الجيوش "كما فعل المهدي"، تأسيس دولة إسلامية امتدت من النيجر حتى تشاد عدا منطقة بورنو التي ضمها رابح بن فضل الله فيما بعد. وتمكن الشيخ عثمان بن فودي من القضاء على الحكم الوثني وأقام الخلافة الإسلامية الصكتية وعاصمتها صكوتو وذلك في عام 1831م. وهكذا فقد تم ولأول مرة تحقيق وحدة سياسية في وسط بلاد السودان بعد حالة الانقسام والتطاحن القبلي والحروب التي كانت سائدة في منتصف القرن الثامن عشر بين دويلات الهوسا في غوبير وكاتسينا

وزامفـارا "Zamfra" وكانو خـلال العام 1760م [6]. فاسـتطاع الشيخ بن فـودي بذلك تحقـيق الوحدة مـا بين قبـائل الفـولاني والهوسـا والكانوري والطوارق، فشهدت هذه الفترة تزايد الهجرات من الغرب إلى الشرق من فوتا تورو إلى ديار برنو ووداي ودارفـور. وقد نتج عن جـهاد الشيـخ بن فودي وتنظيمه للدولة الإسلاميـة الموحدة في وسط الحزام السوداني ومع هجرات القبائل الأخرى من غرب القارة، قيام حركـات أخرى للجهاد لاستكمال مهمة توحيـد الحزام السوداني. وذلك بظهـور جهاد شيـخو أحمدو الذي كـان قد هاجر إلى مناطق الهوسـا في عام 1805م، وهناك تسلم الراية والتكليف من الشيخ بن فودي لإعلان الجهاد في منطقـة (ماسينا) في اقاصي الغرب. وقد اتبع شيخو أحمدو نفس الطريق ومهده أمـام جهاد الشيخ عمر بن سعيد تال الفـوتي. وبما أن طائفة القـادرية كانت هي التي تسـود مناطق غـرب الحزام السوداني آنذاك فـإن شيخـو أحمدو كـان أول من خرج على مـفهومـها في الممارسة الاجتماعيـة الدينية بالتسامح مع الوثنيين والأوروبيين، ورغم كونه إبناً لمرابط من فرقة القادرية فإنه قد انتـقد الممارسات السائدة للمرابطين بأن دورهم يجب ألا يقتصر على مباركة الزواج وغسل الموتى، وتعميد المولودين، والعيش على أموال الصدقات. فأعلن الجهاد على قبائل (البامبارا) في ماسينا لنفس الدوافع والأسس الاجـتماعـية والسيـاسية التي كـانت سائدة نتيـجة لمعايشة قـبائل الفولاني والسوننكة المسلمة مع قـبائل البامبارا الحـاكمة في سيجو "Segu". واستطاع شيخو أحمدو أن يؤسس دولة إسلامية عاصمتها (حمـد الله) في عام 1844م فـامتدت دولتـه الموحدة على طول منطقـة نهر النيـجر مـا بين جني وتمبكتـو في دولة مالـي الحديثـة أو السودان القـديم، فـاستطـاع بذلك أن يبني دولة حـديثة مـن الوجهـة السـياسيـة والإدارية والعسكرية أصـبحت فيـما بعد تمثل إمـبراطورية متكاملة تم تقـسيمـها إلى

إمارات أو محافظات، وأقام عليها الأمراء ومجلساً للدولة والقضاء يتكون من أربعين عضـواً. فوصف شيخـو أحمدو بأنه مـؤسس دولة الدين التي التقت حدودها مع أطراف دولة الشيخ عثمان بن فودي وإماراتها الأربع عشر. فإذا أخذنا في الاعتبار سيطرة الدولة المهـدية على منطقة سودان وادي النيل فيما بعـد وامتـداد إمبـراطورية رابح إلى الغرب منهـا حتى حـدود إمبـراطورية الصكوتو عند حدود منطقـة البرنو وبحيرة تشاد، نجـد أن الحزام السوداني كان في تلك الفـترة فـــي طريقه إلى الوحدة الكاملة. وقـد كانت مظاهر هذه الوحـدة قـد بدت منذ ظـهـور جـهـاد الحـاج عـمـر سـعـيـد تال الفـوتي (1794–1874م) والذي كـان قـد بسط إمـبراطوريـته من تمبـكتو مـركـز الإشعاع الثقافي والحضاري للإمبراطوريات السودانية القديمة وحتى المحيط الأطلسي. وقد نشـأ جهـاد الحاج عمـر على نفس مبادئ الـشيخ عثـمان بن فودي والإمام المهدي بأن يملأ الأرض عـدلاً بعد أن ملئت جوراً. ولذلك وعند ظهوره فـقد نظر الناس إليـه أول مرة بأنه المهـدي المنتظر بينما أن المفـارقة التاريخـية تشـير إلى أن الحاج عـمر قـد توفي في تاريخ ليس بالبعـيد عن التاريخ الذي بدأ فيه الإمام المهـدي نشر دعوته بين الناس في السودان وذلك في عام 1864م، علمـاً بأن إمبـراطورية شيخـو أحمدو قـد انتهت مع قـيام دعوة الحاج عمر. ومن جهة أخرى فإن جهاد الحاج عمر قد ارتبط كما ارتبط جهاد شيخـو أحمدو بجهاد الشيخ عثمان بن فـودي ارتباطاً قوياً، فإن قوات شيخـو أحمدو وعند هجوم القوات الفرنسـية الغازية عليها قـد انسحبت إلى الشرق إلى ولايات الصكوتو حـيث توفى الشيخ أحمـدو. وبما أن من اصول كلا من : الشـيخ بن فودي وشيـخو أحمـدو وعمر الفوتـي تنتمي إلى نفس الأصل التكلوري الفلاني من فوتا تورو، فإنما يربط بين الحركات الثلاث إنما يدل مـرة أخرى على توجـه هذه الحركـات لإقامـة دولة موحـدة على طول

منطقة الحزام السوداني. وعندما قام الشيخ عمر الفوتي والذي ولد في فوتا تورو عام 1782م، بالحج إلى الأراضي المقدسة عام 1833م سافر عن طريق السودان واقام لدى عودته فترة في صكوتو لدى الشيخ محمد بيللو بن عثمان بن فودي وتزوج من إحدى بناته، وفي أثناء حجه نال لقب خليفة السودان واعتنق الطريقة التيجانية فوصف جهاده بجهاد التيجانية. وخلافاً للمهدي والشيخ عثمان بن فودي فقد نال لقب الحاج كما سلك الطريقة التيجانية، وبينما ينتمي كل من الحاج عمر وشيخو أحمدو للتيجانية فإنهما كذلك ينتميان إلى نفس المنطقة في أقاصي غرب بلاد السودان (فوتا تورو)، تلك المنطقة التي كانت تسودها الطريقة القادرية، فإن في ذلك ما يكشف عن أثر الظروف المحيطة بالمنطقة والقائمة على نظرة الطريقتين إلى مفهوم الجهاد، والذي كانت تمارسه الطريقة القادرية في نشر الإسلام بالطرق الثقافية والتعليمية السلمية بينما تمارسه الطريقة التيجانية بالطرق الحربية.

وكنا قد أشرنا بلمسة عابرة إلى دور التيجانية في الجهاد العسكري والسياسي لتحرير المنطقة السودانية في الفصل الثاني من هذا الكتاب، بينما يبدو الأمر الآن في اختلاف نظرتي التيجانية والقادرية إلى الجهاد بأن أثر التيجانية كان في مناطق الغرب الأقصى (السنغال والمغرب الأقصى وموريتانيا) لأن هذه المنطقة ظلت على اتصال بالظروف التي نشأت فيها الطريقة التيجانية ومؤسسها الشيخ أحمد التيجاني (1737–1817م). ومن جهة أخرى فإن تعاليم التيجانية قد نشأت في أرض واقع تميز بالوجود المحلي الإفريقي والترسبات الكامنة في ممارسات القبائل الإفريقية.

وفي هذه المنطقة (فوتا تورو ـ وفوتا جالون) في غرب المنطقة السودانية يرى التيجانية أن حالة التعايش والتسامح التي كانت تمارسها القادرية مع القبائل الوثنية والاستعمار الفرنسي، قد أدت إلى محو صورة الإسلام

الصحيح وتزايد امتداد الوثنية والنصرانية في المنطقة، مما أدى إلى تزايد حالة الظلم الاجتماعي والاضطهاد للمسلمين، ومهد إلى تغلغل الاستعمار الفرنسي في المنطقة وبذلك فقد اصبح الجهاد واجباً دينياً.

ولقد أدت ظروف عديدة إلى انحياز أهل المنطقة من المسلمين الأفارقة إلى جهاد الشيخ عمر الفوتي، منها بساطة وسهولة الطريقة التيجانية، وبسطها لمبدأ الأخوة الإسلامية التي تحقق المساواة بين جميع القبائل والفئات والطبقات الاجتماعية، في وقت تميزت فيه الطريقة القادرية العلمية والثقافية وزعامة الصفوة. وقيل أن الحاج عمر قد حمل معارضيه على التخلي عن الطريقة القادرية والدخول في الطريقة التيجانية التي تقوم على البساطة والنزول إلى عامة الشعب. كما قيل بأن القادرية قد هادنوا الفرنسيين في المنطقة كما هادنوهم في المغرب، فتحالف القادرية مع الفرنسيين ضد التيجانية وذلك خوفاً من زحف الإسلام الشعبي الثائر - (الإسلام السوداني) - فهل يشابه ذلك ما حدث بين المهدية والختمية في السودان أثناء حملة الغزو البريطاني لاستعادة احتلال السودان؟ على كل حال فإن تعاليم التجانية قد وجدت استجابة واسعة من قبل الأهالي وأصبح كل من لا ينضم إلى الطريقة وكأنه كافر، بينما تمثلت رسالة الحاج عمر في إعلان الجهاد وأن يحارب ويستعمر كل من يرفض الدخول في الإسلام شأنه في ذلك شأن كل من الشيخ بن فودي والإمام المهدي. فقد أعلن الحاج عمر بأنه تلقى الإشارة من الرسول e في عام 1852م بإعلان الجهاد كذلك اتبع الطريق بالهجرة إلى دنقراي "Dinguray" عام 1848م، فالتحق به عدد كبير من الأهالي بما في ذلك النساء والأطفال من فوتا تورو وكارتا "Kaarta" وسيجو وبينما كان الحاج عمر تحت رحمة القصف المدفعي من قبل الحاميات الفرنسية، بدأ حربه ضد الوثنيين والمشركين أولاً فاتجه نحو بلاد (البامبارا) وكارتا وهاجم

مناطق كاسو إلى الجنوب والتي كان الفرنسيون قـد أنشأوا فيها قلعة حربية حصـينة فحاصـرها الحاج عمـر لمدة ثلاثة أشهـر قبل أن يعود باتجـاه فوتا السنغالـية ويؤسس عاصـمتـه في نيورو"Nioro" عام 1853م ويضم إليه المجاهـدين ويقوم بتـدريبهم على الأسلحـة الحديثـة التي كان يشـتريهـا من الأوروبيين في السواحل (7).

تمكن الحاج عمر من توحيد المنطقة بأعـراقها وقبائلها المختلفة تحت حكم واحد تمثله دولة التيـجانية الكبرى في وسط بلاد السودان (مـاسينا)، بينما امـتدت حـدودها غـرباً حتى المحـيط الأطلسي وشـرقاً إلى منـطقة تمبكتـو. ولامست دولة الحاج عمر حدود البامبارا واليوربا في الجنوب والطوارق في الشمال، وأخذ الحاج عمر في ذلك على عاتقـه مهمة تحرير البلاد التي دخلها الفرنسيـون مثل بلاد السيرر والولوف في السنغال والديولا والبـامبارا في النيجر فأخـذت هذه القبائل وبوازع من الوحدة المتناميـة التحالف مع الحاج عمـر مثل حلف قبـائل السيرر عام 1855م بقـيادة (موديا با) الذي اشـهر إسلامه وانضم لجهاد الحاج عمر لمحاربة القوات الفرنسية الغازية (8).

وهكذا أصـبح جهـاد عمـر الفوتـي يمثل المواجهـة في الواقع الحضـاري الإفريقي ما بين قضية تحرير وتوحيـد المنطقة السودانية الإفريقية والتدخل الفرنسي في المنطقة والذي يرفع شعار حمل مشـاعل الحضارة الاستعمارية الجـديدة إلى القـارة الإفـريقـيـة المظلمـة. كـمـا يمثل ذلك زحـف الكولونيل أرشينارد" "Archinardعلى مواقع جهاد التيجـانية في جني وباماكو وفوتا جالون ومـاسينا، ذلك الزحف الذي انتـهى باحتلال تمبكتـو مركز الإشـعاع الحضاري والثـقافي السوداني في 10 يناير 1893م. وبما جعـل الفرنسيين يصفـون احتلال تمبكتـو بأنه لا يقل أهميـة عن انتصار (شـارل مارتل) في معركة بواتيه (9) ، ذلك الزحف الذي تمكن بدوره من وقف المد الإسلامي في

المنطقة الإفـريقية وقـد حدث ذلك في نفس اللحظة التاريخـية التي بدأ فيـها الاستعمار الـفرنسي في التوغل شرقاً للقضاء على مقـاومة ساموري توري ورابح، ولقـد تمـثل ذلك كله في رسـالة الحـاج عـمـر الفـوتي للـكولونيل أرشـينارد "إذا كانت لديك بـلاداً فارجع لحـمايتـهـا واترك أرض الله للذين يستطيعون تقديم خدماتهم لها. (10)

" Si tu as un pays Guarde - le et laissez la terre d,allah a ceux qui le servent "

وبوفاة الحـاج عمر الفـوتي في عام 1864م لم تنطفئ شعلة الجـهاد في المنطقة الـسودانية لمواجـهة التغلـغل الفرنسي، فقـد برز إلى الوجود جـهاد (سـاموري توري) في الغرب وجهـاد (رابح فضل الله) في الشرق وقد واجه كلاهما توغل القوات الفرنسية إلى داخل إفـريقيا. وللتدليل على وحدة غايات وأهداف حركـات الجهـاد في استكمال عـملية التـحرر والوحدة فـي منطقة الحزام السـوداني فقـد ارتبط جهاد (سـاموري توري) بجـهاد الحاج عـمر الفوتي. فـقد كان سامـوري توري الذي ولد في عام 1830م ابناً لمزارع من قبائل الماندينغ، عمل بتجارة الماشيـة وترعرع في أوساط العامة من أصحاب الحرف الصغيرة والرعاة والمزارعين في دولة السيسي التي كونها المجاهدون من الماندينغ، فأصبحت عناصر جيشـه من أوساط هذه الفئات الفقيرة وكان قريباً من مـجتمعات التـيجانية التي اتخـذها طريقة له، ومنها استـمد تعاليم الحاج عـمر الفوتي في الجـهاد. وعندمـا أصبح قائداً مـشهوراً في جـيوش المجاهدين من السيسي انفصل عنهم وكون جيشه الخاص في 1857م شأنه في ذلك شأن رابح فـضل الله، حتى نجح في تكوين إمـبراطوريته الخـاصة والتي دامت مـن الفـتـرة مـا بين 1867 إلى 1881م والتي هـي أشـبـه بإمبراطورية رابح "I,empire du Rabih" وقد أسهمت تعاليم الـتيجانية التي

تنادي بالبساطة والمساواة والتسامح بين الأخوة المسلمين من الجماعة في فتح الطريق أمام كل من الحاج عمر وساموري حيث أن تعاليم التيجانية قد التقت مع تعاليم مجموعات الماندينغ التي تنادي ثقافتهم التقليدية بمبادئ العزة والأمجاد الحضارية الموروثة والقائمة على المساواة بين الجميع ومراعاة الأصول المحلية.

وفي تناولنا لكل من إمبراطورية ساموري ورابح فضل الله نقف لدى التشابه القائم في تاريخ وانجازات كل منهما، خاصة على الصعيد السياسي والعسكري والإداري. فإن ساموري شأنه شأن رابح بدأ حياته تاجراً بسيطاً بين عامة الناس الذين عمل في أوساطهم ثم قاده الطموح لتكوين جيشه الخاص الذي حارب به الطبقات التجارية الأرستقراطية لمجموعات الديولا في مراكزها التجارية في كونغ "Kong" و"Sikasso" كما لجأ ساموري المجاهد إلى مد نفوذه في بادئ الأمر عن طريق دبلوماسية المصاهرة والاندماج كما فعل مع مجموعات توري التيجانية في منطقة "دنقراي" وذلك ما فعله رابح مع قبائل بحر الغزال وشاري أو بانغي. كذلك وصف الأوروبيون أهداف كل من رابح وساموري بأنها أهداف تجارية ودينية في ذات الوقت، وبينما وصفوا ساموري بأنه نابليون إفريقيا فقد أطلقوا الوصف ذاته على رابح بأنه نابليون إفريقيا الأسود "Tth Black Napoleon of Africa" ولعل الأوروبيين قد أعجبوا في المكان الأول بالتكتيكات الحربية الدقيقة والتنظيمات الحديثة للجيش لدى كل من ساموري ورابح. فقد اتبع كلاهما أسلوب يهدف إلى السيطرة على الطرق والنقاط التجارية في المنطقة ثم العمل على ضم الدويلات الواقعة على هذه الطرق تدريجياً "دويلات الماندينغ بالنسبة لساموري، ودويلات مناطق أو بانغي شاري بالنسبة لرابح"، وحتى تمكن ساموري من تأسيس دولة واسعة في

أعـالي النيجـر في الفتـرة من 1870م إلى 1878م ثم مـد نفوذه حـتى بلغ (كانفـايا) عاصمة دولـة التكلور في عام 1882م، بينما مـد رابح فضل الله إمبـراطوريته حتى بلغت حـدود مملكة البرنو من عـام 1879م حتى 1900 قبل أن يلقى مصرعه على أيدي القوات الفرنسية. أما على صعيد الجيش فقد اختار ساموري قـادته من العسكريين الذين تلقوا تعليماً كافيـاً وتدريباً عالياً وكان يختار قادة جيوشه على أساس الكفاءة والانضباط، وليس على أساس الولاء القبلي أو الانتمـاء العرقي. وقد احتل الجيش مكانة سـامية في تكوين إمبراطورية سـاموري حتى وصفت دولته بأنها دولة عـسكرية، وذلك نسبة للسلطات الواسـعـة التي تمنح لفـئـة السوفـة "Sofa" وهم بمثـابة (المجلس العسكري الأعلى). ويعود كل ذلك نسبـة لأن إمبراطورية ساموري ظلت في حالـة جهـاد وحرب دائمـة، وأن مهمـة العـسكريين الأولى ترتبط بأولويات الدولة وهي الإعداد للجهـاد وإدارة الحرب. وكان ساموري وكـقائد عسكري يدرك أن الكثـرة العددية التي تتـميـز بها جـيوشـه لا تقوى علـى مواجـهة التسليح الحـديث لدى الجيـوش الأوروبية الغازية، حـيث يعود التـفوق في التسلح آنذاك إلى ظهور مدفع المكسيم الذي اكـتشف في أواخر القرن التاسع عشـر، بل أن شاعـراً أوروبياً قـد عزا انتـصارات الجـيوش الأوروبيـة على الجيوش الإفريقية لظهور المكسيم "Maxim" فقال :

" What ever happens we have got.
The Maxim Gun, and they have not"

ولذلك فـإن (سامـوري) وفي أثناء حرب الجـهـاد لم يقع في ذلك الخطأ العسكري التكـتيكي الفادح الذي وقع فـيه الخليفـة عبد الله في كـرري أمام (المكسـيم) فمن التكتـيكات العسكريـة التي اتبعـها سـاموري تفـادى حرب المواجهة المكشوفة مع الفرنسيين واستخدام أسلوب حرب العصابات الشاملة

وتكتيك الانتشار الذي يلائم الحروب في المناطق الصحراوية المفتوحة، وحيث أن مناطق غرب إفريقيا قد عرفت بأنها تفتقر إلى الدفاعات والموانع الطبيعية [11]، وقد اكتشف ساموري أن الطوابي أو (الحوائط الطينية) مثل تلك التي أقامتها جيوش المهدية على ضفة النيل تعجز عن صد نيران المدافع. وأن منطقة غرب إفريقيا ليس فيها من الجبال والهضاب كما هو الأمر في الحبشة وشرق السودان بما مكن الأحباش من هزيمة الإيطاليين. وبما مكن عثمان دقنة من تحطيم المربع الاسكتلندي. كما أن من التكتيكات الحربية التي اتبعها ساموري الالتحام المحدود مع القوات الفرنسية ثم الانسحاب إلى الشرق لاستدراج هذه القوات إلى مناطق مجهولة، ثم اتباع سياسة الأرض المحروقة بإخلاء القرى وإحراق المحاصيل وردم الآبار وذلك لقطع الإمداد والتموين وهذا الأسلوب تم إتباعه في حرب هكس في غابة شيكان. ولسد الثغرات في التسليح لجأ ساموري إلى رفع درجة الكفاءة القتالية والانضباط والتدريب والتنظيم لدى جنوده وحرص على توفير أنواع بديلة للأسلحة والذخائر والمؤن الغذائية وذلك عن طريق الآتي :

- توفير الغذاءات من محاصيل مزارع الدولة المنتشرة في كل القرى.

- استبدال أسرى الحرب من الرقيق لشراء الخيول للجهاد من المناطق الشمالية، حتى بلغت خيوله ألفي حصان.

● تمويل الجهاد (مالياً) بفرض 10٪ كضرائب أو عوائد على مناجم الذهب بالعملة الصعبة لشراء السلاح من منطقة فري تاون.

وفي عام 1885م وعندما لجأ الأوروبيون إلى منع جلب واستيراد الأسلحة والذخائر إلى منطقة سواحل غرب إفريقيا وإغلاق سوق فري تاون، قام ساموري بإنشاء ورش خاصة بالدولة " State Workshops " لصناعة

البارود وتقليد صناعة الأسلحة الأوروبية وصيانة الأسلحة القديمة وإعادة تأهيلها بأيدي الحدادين وبذلك أنشأ ساموري أول مصنع للذخيرة ولإنتاج البارود كما أنشأ المهديون ذلك في أم درمان (12).

يعتبر ساموري توري أول من أدخل نظام التجنيد الإجباري المنظم في الجيوش الإفريقية وربما يكون قد استبق في ذلك الأوروبيين. فبينما كان الجيش النظامي يتكون من ألفي مقاتل فإن الخدمة العسكرية الإلزامية توفر للجيش حوالي ألف مقاتل، يتم استدعاءهم عند الضرورة. ويقوم هذا النظام بأن تبعث كل قرية بعدد من شبانها لقضاء ستة أشهر للتدريب في معسكرات الجيش بصفة دورية بينما يبقى الآخرون في قراهم للخدمة في المزارع لتوفير الغذاء ويكون ساموري بذلك قد تفادى الخطأ الذي وقع فيه الخليفة عبد الله باستدعاء الجميع إلى أم درمان لمناصرته بمن فيهم المزارعون مما نتج عنه مجاعة 1306هـ.

كما يعتبر ساموري توري بذلك أول من استحدث نظام الدفاع الشعبي حيث أنه وإلى جانب الخدمة العسكرية فإن الجنود والمتطوعين من المجاهدين ينالون دروساً في محو الأمية والدعوة الإسلامية بحيث يصبح الجندي داعية إسلامي إلى جانب مهمته العسكرية، كما كان جنود ساموري يتلقون دروساً نظامية في الثقافة والتعاليم الإسلامية لاستكمال مهمة الجهاد (13).

وبذات القدر فقد أبدى الأوربيون إعجاباً بتنظيمات جيش رابح بن فضل الله فوصفوه بأنه جيش حديث بكل مقاييس العصر بالمقارنة مع الجيوش الأوروبية حيث تمكن من خلال التسليح والتدريب الحديث أن يلحق الهزائم بالقوات الفرنسية الواحدة تلو الأخرى. فاستطاع أن يستأصل قوات (برتسون) ومهاجمة قوات (جنتيل) "Gentiue" في ذات الوقت في أكتوبر

من عام 1899م بما استدعى فرنسا أن ترسل لمقابلتـه في كسرى قوات البعثة الصحراوية وبعـثة إفريقيا الوسـطى وبعثة شاري في ديسمـبر عام 1899م لكـــي تتمكن من القضاء عـــليه،_ وقد أوردت المصادر التاريخية قوائم لنوعية أسلحة جيـوش رابح من البنادق والمدافع وكيفيـة توزيعها على قادة جـيوشه حسب التـدرج والأهمية، والذين يبـلغ عددهم خمـسة وعشـرين قائداً للألوية المختلفة وقد شهد القادة الأوروبيـون "الفرنسيين" لقوات رابح بالكفاءة العالية والتدريب الكامل وذكروا فيما ذُكروا كيف تقوم هذه القوات بالدوريات المنظمة والاستعراضات العسكرية ولألعاب الرياضية (الرياضة العسكرية) كما ذكروا بأن قادة وضــباط هذه الجيـوش يقومون بالمهام الإداريـة والثقافيـة الأخرى خارج نطاق الحرب ولكـل منهم رايته الخاصة أو (بيرقـه) الخاص، الذي يمثل علم القيادة كما هو الحال في الجيوش الحديثة ويتبع هؤلاء القادة مباشرة إلى القيادة العامـــة التي يتولاها رابح نفسه. مثلما كان السـوفة "Sofa" يتبعون لقيـادة ساموري. وكذلك أدخل رابح نظام الخـدمة العسكرية الإلزامـية وسط المجمـوعات القبليـة المختلفة لاسـتقطاب المجاهدين في كل مـرحلة من مراحل فتوحاته. وقد بلغ الانضباط وسط جـنود رابح شأواً بعيداً. فقد لجأ رابح إلى القوانين العـسكرية التي تحكم هذا الانضـباط ومنها أن الاعـتداء على حـقوق الآخرين بغـير وجه حق مشروع تكـون عقوبته الإعدام، إلى درجـة أن مجلس القضــاء العسكري قد حكم بتنفـيذ عقوبة الإعـدام في حق بعض الجنود الذين أخذوا بيضة دجاجة عنوة من امرأة عجوز. وفي ذلك ما يكــذب ما ذهب إلـيه بعض المؤرخين حـول ممـارسـة رابح الاضطهـاد والقـتل والتنكـيل بمواطني المنطقـــة (14).

لقد اتبع رابح في حروب الجهاد ضد الاستعمار الأوروبي نفس الأساليب والترتيبات الحربية التي اتبعها رصـيفه في الجهاد (ساموري توري) خاصة

مع تشابه الظروف وتـقارب الفتـرة الزمنية، حيث كـانت جيوش سـاموري تزحف من الغـرب إلى الشـرق بينمـا تزحف جيـوش رابح من الشـرق إلى الغرب، ومما يجدر تـسجيله هنا بالنظر إلى الأساليب والتكتـيكات العسكرية التي اتبعـها رابح في حروبه "ضد القـوات الفرنسية" والتي تشـابه تكتيكات سـامـوري توري العـسكرية، إتبـاع خطط وسـيـاسات الأرض المحـروقـة واستدراج العدو، فإن قوات رابح كانت تعمل على استدراج القوات الفرنسية وتسميـم الآبار التي في طريقها ويكون رابح بذلك أول من استـخدم أسلوب الحرب الكيمائية في افريقيا، ذلك في وقت كانت تسعى فيه القوات الفرنسية لمد نفوذها نحـو منطقة بحيـرة تشاد، في محـاولة منها للقـضاء على خطط حركات الجهاد الوطنية الإفريقية، التي كانت تسعى إلى توحيد منطقة الحزام السوداني بالتـقاء إمبراطورية سـاموري في الغرب، بامـبراطورية رابح في الوسط، وبالدولة المهدية في الشـرق، والدولة السنوسية في شـمال الحزام. فقـد نظر الفرنسـيون إلى ما يقـوم به رابح من امتداد لإمـبراطوريتـه بأنها أعمال تهـدف إلى تهديد وجودهم في منطقة ما وراء دلتـا نهر شاري، وهى تسعى إلى ضـم هذه المنطقـة إلى مناطق نفوذها في غرب الحـزام السوداني، ذلك في الوقت الذي تمت فيه اتصـالات بين رابح والثورة المهدية، وبين رابح والمعلم حياتو بن محمد بيللو بن عثمان فودي والذي زوجه رابح إحدى بناته (الميرم حواء) هذا من جهة. ومن جـهة أخرى الاتصالات التي تمت بين الإمام المهدي بالسنـوسي في واحة الجغـبوب عندما عـرض عليه منصب الخليـفة الثالث عـثمان بن عـفان، علمـاً بأن الحاج عمـر سعيـد الفوتي كان قـد قام وبدوره بالاتصـال بالسنوسي من قبل في واحـة الجغبـوب وهو في طريق عودته من الأرض المقدسة عام 1838م وذلك عندما أقام لدى السلطان محمد بيللو بن عثمان بين فودي في (صكوتو) وتزوج من إحدى بناته أيضاً.

لقد كانت هذه الاتصالات جميعها تهدف إلى تجميع حركات الجهاد الإسلامي الإفريقي في المنطقة في وجه التغلغل الاستعماري الأوروبي ولكن لم يكتب لها النجاح التام لأمور ترتبط بعلاقة كل من رابح والسنوسي بالثورة المهدية الشاملة. فقد كان المهديون ينظرون إلى دولتهم بأنها الدولة الإسلامية الأم في سائر المنطقة. ومن هذا المنطلق فقد بعث الإمام المهدي وخليفته برسائل إلى كل من حياتو بن محمد بن بيللو بن عثمان بن فودي ورابح والسنوسي في الصحراء الليبية، وبينما استجاب السلطان حياتو لدعوة المهدي ووعد بالهجرة إليه كما أمرهم بذلك جدهم عثمان بن فودي للدعوة بالهجرة، فإن رابح وبرغم تمسكه بالمهدية حيث كان راتب المهدي منتشراً بين أتباعه الذين يرتدون زي الثورة المهدية، فهو لم يستجب إلى داعي الهجرة والعودة إلى أم درمان. فربما نظر رابح للأمر بأن مد نفوذه في منطقة بحيرة تشاد إنما يعتبر كامتداد للدولة المهدية، خاصة وأن الرسالة التي تلقاها رابح من الدولة المهدية كانت من قبل الخليفة عبد الله التعايشي. وبوفاة الإمام المهدي في عام 1885م ومع امتداد إمبراطوريته، فربما نظر رابح إلى الأمور بمنظار جديد وربما نظر إلى الخليفة عبد الله من زاوية أخرى تتعلق بزعامة الدولة المهدية، فهو الذي شهد الخليفة عبد الله وهو يعلن بيعته للزبير باشا بأنه المهدي المنتظر.

وكذلك الأمر بالنسبة للحركة السنوسية حيث كان أتباع السنوسي يتطلعون أنفسهم بأن يصبح محمد المهدي السنوسي هو المهدي المنتظر حيث ذهب السنوسي كما أوردت الروايات من قبل إلى إرسال زوجته إلى موضع يسمى (ماسا) لتلد له ابنه محمد المهدي، ذلك الموضع الذي تقول الروايات المتداولة بأن المهدي المنتظر سيولد فيه، وبأن المهدي المنتظر يتوقع ظهوره في الغرب وليس في المشرق (15).

ورغم كل شئ فربما أدت جميع الملابسات إلى تفـرق كلمة حركات الجهاد في الحزام السـوداني بما جعلها لقمـة سائغـة لقوات الغزو الاسـتعـماري الأوروبي الواحـدة تلو الأخـرى. فمع حـلول مطلع القـرن العشـرين سـعت القوات الأوروبيـة الغازية أول ما سـعت إلى تقسيم المنطقـة إلى مناطق نفوذ متعددة فاسـتبقت مخططات التقسيم محاولات التـوحيد وهذا يقودنا بالطبع إلى التوقف لدى إنجـازات كل من ساموري تـوري ورابح لتكوين دولتيهـما في سعي لتوحيد المنطقة السودانية. فقد نجح سـاموري توري في تأسيس دولة واسعة في أعالي النيجـر بين عامي (1870-1878م) ومد نفوذ دولته في عام 1881م إلـى حدود كانغـابا عاصـمة دولة التكلـور وحدود أراضي البامبارا إلى الجنوب حتى بلغت مسـاحة إمبراطوريته حوالي 298,000 كلم مـربع في عام 1888م فـأصبـحت إمبـراطورية سـاموري بذلك ثالث قـوة سيـاسيـة في منطقـة غرب الحـزام السوداني إلى جـانب خلافـه الصكوتو وإمبراطورية التكلور. وتعتبر هذه الفـترة إلى جانب امتداد إمبراطورية رابح وقيام الدولة المهدية من أكثر فترات التاريخ الإفريقي تحقيقاً للوحدة الإقليمية في المنطقة قبل أن يدركها الزحف الاستعمار مع نهاية القرن. فإن مما أدهش الأوروبيين حقـاً التنظيمات الـسياسـية والإدارية التي أدخلها سـاموري في دولته حيث لجـأ إلى تقسيمـها إلى 162 منطقة تضم عشـرين وحدة إدارية تتجمع في عشر ولايات وتحكم هذه الوحدات الإدارية بواسطة ثلاثة عناصر تؤلف بين الوحدة التقليـدية العرقية القبلية والعسكرية والديـنية القائمة على تعـاليم الشريعـة الإسلامـية ويرأس هذه الوحـدات (المامي) "Almami" أي المعلم أو المرشـد الأكبر، والذي يتـرأس مجلس الدولة. ويتم اخـتيـار رؤساء الوحدات والقـرى بالطرق التقليدية المتبـعة وفق التقاليـد والأعراف الموروثة، ويرأس كل وحدة أو قـرية القاضي "Qadi" والـذي توكل إليه إدارة القوانين

المحلية، وبذلك فقد راعى ساموري في دولته الأعراف المحلية الإفريقية إلى جانب القوانين الإسلامية فأنشأ بذلك إدارة مزدوجة " Complex Administration " وبينما يمثل المامي " Almami " السلطة الدينية والقضائية والسياسية والعسكرية العليا، يساعده في ذلك مجلس للدولة مكون من حكام الولايات. فإن وهنالك مجلس عسكري أو (السوفة) ويتكون من كبار القادة العسكريين الذين يقومون بمهام الأمن والتعبئة العسكرية للجهاد، ويقوم بتعيينهم القائد الأعلى (ساموري). وقد تمت إعادة صياغة القوانين وفق تعاليم الشريعة الإسلامية بما في ذلك الضرائب والجمارك، وبينما تعالج المسائل القضائية في محاكم القرى والوحدات المختلفة على يد القاضي فإن القضايا الكبرى ترفع إلى مجلس الدولة بينما ترفع القضايا ذات الحساسيات الخطيرة من مجلس الدولة إلى رأس الدولة للبت فيها (16).

وقد اتجه ساموري في بناء دولته إلى إحياء القوانين التجارية التي كانت سائدة في ممالك وإمبراطوريات السودان القديمة وعمل على رفع الضرائب الباهظة عن كاهل المزارعين. وعمل على إعادة فتح الطرقات وتأمينها، وتسهيل انسياب الحركة التجارية وتبسيط إجراءاتها في الأسواق والمزارع. ورغم تشدده ضد ممارسات كبار التجار في المنطقة إلا أن هؤلاء قد استفادوا من عمليات التبادل التجاري والسلع الجديدة بما في ذلك تجارة الأسلحة والذخائر. أما من الناحية العلمية والثقافية فقد لجأ ساموري إلى تدمير المظاهر الوثنية البائدة مثل الضرائح ومدافن الأجداد والأصنام وبنى مكانها المساجد والمدارس ومراكز العلم. ويعتبر ساموري أول من أدخل نظام التعليم الإجباري للأطفال مثلما فرض محو الأمية على الكبار وجلب العلماء فأصبحت الثقافة العربية والإسلامية مظهراً هاماً من مظاهر التقدم الحضاري للمجتمع. ومن المبادئ التي عمل بها ساموري منح جميع فئات

وطبقات المجتمع بما في ذلك الطبقات الفقيرة الفرصة للتنافس وإظهار كفاءاتها حتى يحق لهم الترقي والوصول إلى أعلى الدرجات الوظيفية في الدولة. وكان المعيار لاختيار كبار الموظفين هو الولاء للقانون والالتزام بالتعاليم الإسلامية التي تحكم الدولة ولذلك فإن الوحدة القومية التي كانت قد تحققت، إنما تحققت في ظل دولة القانون وبذلك تمكن ساموري من القضاء على النعرات العرقية والقبلية التي كانت متفشية وقد تمثل ذلك في أن الأفراد من الأوساط والمجموعات القبلية المختلفة كانوا يعملون كوحدة أو كمجموعة متماسكة (17).

وبذلك فقد نجح ساموري في تكوين وجدان مشترك قائم على مفهوم "الكرامة القومية" التي أسهمت في استمرار إمبراطوريته ردحاً طويلاً من الزمن ووصفت إمبراطورية الماندينغ تحت ظلال حكم ساموري وبتكوينها الإداري الحديث، والإفريقي الأصل، بأنها أفضل الإمبراطوريات تنظيماً في القرن التاسع عشر، كما وصف (ساموري توري) بأنه (منسا موسى الجديد) فهو الذي أعاد إلى إمبراطورية الماندينغ (إمبراطورية مالي) مجدها القديم.

وهكذا كانت إمبراطورية رابح بن فضل الله فقد بلغت حدود إمبراطورية رابح بلاد (أدماوة) إلى الجنوب على حدود شاري أو بانغي أو حدود إفريقيا الوسطى الحالية. ومن الغرب منطقة الصكوتو نيجيريا، والكاميرون وحتى الحدود الجنوبية لجمهورية النيجر الحالية. وفي الشمال وداي، أي شمال تشاد وجنوب ليبيا الحالية. ومن الشرق حدود الدولة المهدية. أما إذا أردنا إدراج هذا الواقع ضمن تطور تاريخ الحدود الإفريقية فإنه يمكننا القول بأن إمبراطورية رابح قد نجحت في توحيد أراضي وحدود ست دول إفريقية تقريباً من الدول التي أعاد الاستعمار تقسيم حدودها الإدارية وتوزيعها في

مؤتمر برلين1884-1885م حسب مصالح الدول الاستعمارية الاقتصادية ومخططاتها السياسية في التقسيم والتجزئة. إن الذين كتبوا عن إمبراطورية رابح من الأوروبيين إنما وصفوا امتداد هذه الإمبراطورية الإفريقية بأنها عملية (غزو) و(توسع) و(احتلال) بدلاً من كونها عملية (توحيد) وذلك في مقابل تفسيرهم لدورهم في (تحرير) المنطقة من وجود قوات رابح أو دور الاستعمار الأوروبي في تحرير إفريقيا من الأفارقة أنفسهم، وقد استخدموا منذ ذلك الوقت العنصر العرقي والقبلي لإحداث المواجهة بين مجموعة إفريقية وأخرى، فذكروا بأن قوات رابح إنما تمثل هيمنة العناصر العربية على العناصر الإفريقية، بينما تثبت وقائع التاريخ عكس ذلك، فإن المقاومة التي وجدها رابح من القبائل العربية في المنطقة لأكثر ضراوة عن تلك التي وجدها من المجموعات المحلية الإفريقية، وأردف هؤلاء ادعاءهم بأن رابح قد قام بتقسيم إمبراطوريته على أسس قبلية وليست إدارية، حيث منح المجموعات العربية الأفضلية في الإدارة بينما أن الواقع يشير بأن مجموعات القبائل العربية قد دخلت في مواجهات متتالية مع قوات رابح لأنها ترفض في الأساس وحسب موروثاتها مفهوم (الدولة) "State" ذات الحدود الإدارية المنظمة. وفوق هذا كله فإن جيوش رابح لم تتكون من عناصر عربية غازية، حيث أن جيوش رابح كانت تتكون من خليط من قبائل المنطقة من بحر الغزال إلى شاري باقرمي، وذلك من بقايا عناصر (البازنجر) من الشلك والدينكا في بحر الغزال وقبائل الكريش والباندا والزاندي في منطقة الأوبانقي "إفريقيا الوسطى" وقبائل منطقة جنوب تشاد (السارا) والقبائل العربية الممتدة من وسط شاري أو بانقي إلى مناطق بحيرة تشاد ومملكة وداي وباقرمي وحدود مملكة البرنو. وقد شهد الأوروبيون أنفسهم بأن جيوش رابح كانت تمثل خليطاً عجيباً من الأعراق الإفريقية (18).

وعندما استولت جيوش رابح على المنطقة التي تكونت فيها إمبراطوريته شأنه في ذلك شأن القادة الأفارقة الآخرين مثل ساموري وبن فودي وعمر الفوتي اتبع نفس الطريقة التي اتبعتها الإمبراطوريات السودانية الأخرى في التقسيم الإداري للإمبراطورية، فمنح اعتباراً خاصاً للنظام الإداري والمحلي الإفريقي، فعندما قسم إمبراطوريته إلى وحدات إدارية وولايات صغيرة جعل على كل منطقة حاكماً أو مديراً أطلق عليه صفة (الناظر) على غرار ما كانت تحكم عليه البلاد في عهد مملكة البرنو، ويقوم (الناظر) بجمع الضرائب ويستثني في ذلك الفقراء والمساكين والأرامل واليتامى. كما منح (اللوانات) ومفردها (لوان) أي شيخ القبيلة سلطات واسعة في ممارسة الأحكام والقضاء والنظر في الجنايات واختلافات الأراضي والحدود، خاصة تلك المتعلقة بالجرائم الاجتماعية كالسرقة والزنا والنهب المسلح والإغارة لاسترقاق الآخرين، وكل الجرائم التي تهدف إلى إثارة الفتنة بين (العرب) و(الكانوري) أي السكان (المحليين). وقد كون لذلك لجنة من كبار مستشاريه وكلفها بالإشراف على الحكام الصغار وتمثل هذه اللجنة (أهل المجلس) أو (رجال الشورى) مثلما كان عليه الأمر في عهد سلاطين البرنو، و كان أكبر قضاته الذي يقوم بتطبيق القوانين من أهل المنطقة وهو (حياتو) أحد المنتسبين إلى أسرة الصكوتو الحاكمة. وقد أدى هذا التنظيم إلى ما ذهب إليه المؤرخون وأهالي المنطقة بأن حكام رابح على الإقاليم عدلوا فيها وساروا بين الناس سيرة حسنة (19).

ولذلك فإن أول ما قام به الاستعمار البريطاني في منطقة برنو هو تغيير قواعد حكم رابح لتطبيق مخططات سياساتهم الإدارية الجديدة، بحيث تتبع للحاكم البريطاني فجعلوا في كل منطقة حاكماً يخضع للسلطات الاستعمارية الجديدة وبحيث لا تتعدى سلطات هذا الحاكم مهمة جمع الجبايات

والضرائب بصورة قاسية وتحول دور (اللوانات) بذلك إلى ما يشبه دور (الباشبزق) في الحكم الاستعماري التركي فظلموا الناس وانتهكوا حرمات الله تحت ذريعة الضرائب [20].

وأننا في كل ذلك لا نطلق القول على عواهنه انطلاقاً من نظرة شوفينية في محاولة تأكيدنا على الدور الحضاري الذي لعبته كل من حركتي (رابح فضل الله) و(ساموري توري) في تشكيل واقع إفريقي جديد قائم على تقاليد وموروثات المنطقة الإفريقية فقد شهد بذلك المؤرخ"Henry Brunschiving" في كتابه (L,evnement De l,afrique) Paris.1963، عندما قال بالحرف الواحد :

"Africa was just about to produce something new at the very time she was occupied by the Europeans, thus as he asks whether (Samory) and (Rabeh) might not have been the grave-diggers of the old African cultures, upon the ruins of which they may have been about to build new [21]modern states that could have been dealt with the western world " .

وفي ذلك ما يدل على أن قضية إحياء القارة التي حملتها حركات الجهاد لم تكن لتنطوي على مشروع محدود مغلق كما يصور ذلك المؤرخون الأوروبيون. حيث أن هذه الحركات كانت ذات تأثير سياسي خطير على واقع ومستقبل المنطقة الإفريقية بما فيها منطقة الحزام السوداني. وحيث وقع الصدام بين هذه الحركات والاستعمار الأوروبي في لحظة تاريخية كانت فيها المنطقة في طريقها لتشكيل كيانات متحدة وقوية وفق عملية الاندماج والتكامل البشري والحضاري والاقتصادي الوطنية، والتي دامت عبر قرون عديدة كنواة وأساس لعملية التكامل الإقليمي الذي تسعى القارة الإفريقية الآن لتحقيقه. وقد كان لهذه العملية أن تتحقق بربط أقاليم المنطقة

بعضها ببعض، وذلك منذ قيام إمبـراطورية الحاج عمر الفوتي وإمبراطورية ساموري ثم إمبراطورية رابح وقيام الدولة الصكتية وتحقيق قيام أول دولة إفريقية مستقـلة في أعقاب مؤتمر برلين في عام 1885م وهي الدولة المهدية. ولكن الاستعـمار الأوروبي لم يشأ لهذا الاندماج أن يتـحقق فيصبح إقليـمياً واحداً كامتداد تاريخي وحضـاري لملامح أول وحدة للمنطقة الإفريقية والتي كانت قد تحققت وسادت في الإمبراطوريات السودانية العريقة، فسادت بدلاً عن ذلك سيـاسات التـقسيم التي اتبـعها الاسـتعـمار الأوروبي. فقـد جاءت الهجمـة الاستعمارية على إمـبراطورية رابح الموحدة في أعقـاب معاهدة 15 نوفمبر 1893م والتي قـضت بتقسيم المنطقة المحيطة ببـحيرة تشاد بين كل من فرنسـا وبريطانيا وألمانيا، حيث صـارت منطقة تشاد والكاميـرون تابعة لفرنسا _ ومن (دكوا) عاصمة رابح إلى برنو داخل نيـجيريا لبريطانيا، ومن منطقـة الكامـيرون البـريطاني من (كـسـري) إلى (دكوا) ثم إلى (أدمـاوة) لألمانيـا. فـأصبـحت إمـبراطوريـة رابح الموحدة مـقـسمـة بين ثلاث قـوى استعمارية؟ (22)

ولم يضع هذا التقسيم الإداري الاستعماري حداً لوجود إمبراطورية رابح فـحـسب، ولكنه قــضى على كل إمكانيـة في الـتـقـاء هذه الإمـبـراطورية بامبراطورية ساموري من ناحية الغـرب من جهة، وبالدولة المهدية من ناحية الشرق من جهة أخرى. سـوى أن خطورة هذا التقسيم تكمن في إعادة رسم حدود مـتداخلة بين دول مـتجاورة، مع تكـريس سياســات الفصل الثـقافي والعرقي والقبلي داخل هذه الحدود وفـق سياسات، الاستعمار الثـقافي، فقد انعكس ذلك سلباً على مستقـبل المنطقة بل والقارة بأسرها حيث أدى الزحف الثقـافي والنشاط التبـشيري لمحـو الآثار الثقافـية والحضـارية التي كانت سائدة فــي المنطقة كـما أدت إلى بروز شبـح النزاعات الداخليـة والإقليمـية

والحروب الأهلية كما حدث في كل من تشاد والكاميرون ونيجيريا والسودان، وبحيث سادت النزاعات منطقة الحزام السوداني بأسرها من السنغال إلى وادي النيل.

ومهما وصفت حركات الجهاد وبمختلف النعوت من قبل المؤرخين الأوروبيين في محاولة لمحو أثرها وإلغاء دورها في التاريخ الإفريقي الحديث، فإن لهذه الحركات انعكاسها العميق في واقع ومستقبل القارة الإفريقية وعلى النحو التالي :

1 ـ إن هذه الحركات قادها زعماء أفارقة ومن داخل القارة.

2 ـ إن هذه الحركات قد حملت عبء الدفاع عن سيادة واستقلال القارة الإفريقية في وجه التدخل الأجنبي الاستعماري فهي تمثل بذلك أولى طلائع حركات التحرير الإفريقية.

3 ـ لم تنشأ هذه الحركات من فراغ فهي تمثل حركات للبعث الحضاري الإفريقي ممثلاً في أمجاد الإمبراطوريات السودانية والإفريقية العريقة.

4 ـ إن هذه الحركات قد نجحت في بلورة تجارب إفريقية حقيقية وأصيلة في مجالات الحكم والإدارة والقضاء والجيش، وطرح نموذج فريد للدولة الإفريقية الحديثة.

5 ـ أحدثت الحركات ثورة ثقافية إفريقية كبرى وأرست تعاليم حضارية واجتماعية جديدة اقتلعت القارة من واقع التردي والتخلف.

6 ـ حققت هذه الحركات مبدأ الوحدة القومية، كما حققت وحدة الأقاليم الإفريقية على هذا الأساس، بالقضاء على النعرات العرقية والقبلية.

7 ـ نقلت المجتمعات الإفريقية من مرحلة الولاء والانتماء العرقي والقبلي إلى الولاء للدولة الواحدة بل والأمة الواحدة فظهرت بذلك في الواقع الإفريقي ظاهرة الوحدة السياسية لأول مرة.

8 ـ أدت هذه الحركات إلى تحقيق إمكانية الاندماج البشري وإزالة الحواجز بين التجمعات والكيانات الإفريقية المختلفة، من خلال ظاهرة الهجرة وفتح دروب الاتصال، وإزالة الحدود وتكريس عملية التبادل التجاري، والإنساني، والثقافي كخطوة تاريخية في اتجاه الانصهار والتمازج والتكامل الإقليمي.

9 ـ طرح قيم اجتماعية جديدة حول الأمن والسلام الاجتماعي القائم على مبادئ الأخوة والمساواة والعدل.

10 ـ ظهور مفهوم فكري وآيدلوجي جديد لمفهوم الوحدة الشاملة كبديل لفكرة القوميات الإفريقية المفككة، في شكل كيانات مبعثرة وضعيفة عندما امتزجت فكرة (الجهاد) بفكرة القومية الإفريقية "Black nationalism" كقوة روحية أصبحت نواة لحركة التحرير الإفريقية. قال الزعيم مانديلا (لقد لعب الإسلام دوراً رئيسياً في تحرير القارة الإفريقية من الاستعمار).





مسطورات

MUSTORAT

(2)

**إشكالية الخلاف**

لم يسفر دخول القوى الاستعمارية الأوروبية إلى القارة الإفريقية عن تقسيم حدود الدول الإفريقية بين الدول الأوروبية، ووفق مصالحها، وحسب. بل نتج عن هذا التقسيم القائم على أسس عرقية وقبلية واقع إداري جديد تمثل في نشوء ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب في العديد من مناطق الحزام السوداني، بل والقارة الإفريقية. حيث نشأ هذا الواقع في ضوء التقسيم الذي قامت به القوى الاستعمارية لحدود الإمبراطوريات والدويلات السودانية التي كانت في الأساس شبه موحدة أو متقاربة، أو أنها كانت على الأقل في طريقها التاريخي الطويل لتحقيق عملية الاندماج البشري والحضاري بين مختلف شعوب المنطقة شمالها وجنوبها. وحيث بدأت هذه العملية التاريخية منذ بداية الاتصال الإنساني والتبادل التجاري بين عناصر الشمال الممثلة في البربر والعرب والطوارق والموريين وعناصر الجنوب ممثلة في كافة القبائل المحلية الإفريقية. فقد أدت عملية التقسيم إلى فرض واقع ثقافي وحضاري جديد يقوم على سياسة الفصل والاستيعاب بين كل ما هو عربي إسلامي في الشمال وما هو إفريقي مسيحي في الجنوب، تلك السياسة التي نطلق عليها (سياسة فرق تسد) ويظن الكثيرون بأن مشكلة (شمال - جنوب) التي نشأت من جراء هذا التقسيم هي صراع خاص

(بالسودان)، بينما تكشف الحقائق التاريخية أن هذه المشكلة ولنفس الأسباب والأبعاد قد سادت جميع دول منطقة الحزام السوداني من السنغال إلى النيل، فجميع دول منطقة الحزام السوداني تمر بنفس المشكلة الناجمة عن وقوف الاستعمار الإداري والثقافي ضد استكمال عمليات الاندماج والتكامل والوحدة وذلك عن طريق إعادة تفجير وتعميق الفوارق الثقافية، والدينية، والعرقية التي كانت قائمة في الواقع الإفريقي منذ عدة قرون. وبذلك نجد أن مشكلة شمال جنوب كما افتعلها التخطيط الاستعمار قد امتدت على طول دول منطقة الحزام السوداني بصفة خاصة. وتتمثل هذه الظاهرة في مشكلة الكازماناس" "Casamance في السنغال والصراع بين السنغال وموريتانيا من جهة والصراع بين الشمال والجنوب داخل موريتانيا نفسها. والصراع بين الطوارق والبربر والعرب في الشمال والحكومات المركزية في جنوب كل من مالي والنيجر أو ما توصف (بمشكلة الطوارق). ثم الصراع بين الشمال والشمال الشرقي والجنوب والجنوب الغربي في كل من نيجيريا والكاميرون والصراع التشادي "شمال جنوب" بأبعاده الداخلية والإقليمية ثم مشكلة جنوب السودان. وذلك إلى درجة يمكن أن نصف فيها صراع شمال جنوب بأنه ظاهرة يتميز بها إقليم الحزام السوداني عن سواه. وبما أن الدوائر الثقافية الفكرية الأوروبية تحاول تفسير هذه الظاهرة انطلاقاً من دفاعها غير المبرر عن السياسات الاستعمارية، حيث تعزو انتشار ظاهرة النزاع تلك على امتداد الحزام السوداني للوجود العربي الإسلامي في المنطقة الإفريقية الشمالية، فليس لهذا الزعم ما يبرره حيث أنه وفي فترة زمنية واحدة اندلعت النزاعات الداخلية القائمة على أسس عرقية وقبلية في دول مثل : سيراليون، وليبيريا، وإفريقيا الوسطى، ورواندا، والكنغو الديمقراطية، والكنغو برازافيل، علماً بأن كل هذه الدول يكاد يكون فيها الوجود العربي الإسلامي منعدماً.

بما يجعلنا نؤكد بأن أسباب النزاعات وبروز ظاهرة صراع شمال جنوب لا تعود للوجود العربي الإسلامي. ولكنها تعود في الأساس إلى عمليات التقسيم الحدودية الإدارية التي اختطتها يد الاستعمار بين الأعراق والمجموعات القبلية الإفريقية المختلفة، بما في ذلك العنصر العربي في حالة وجوده. وفي هذا ما يبطل المزاعم الاستعمارية الجديدة القائلة بأن مشكلة جنوب السودان تعود أسبابها إلى غزو العنصر العربي الإسلامي للعناصر الوثنية والمسيحية الإفريقية في الجنوب. ومع إدراكنا بأن ظاهرة النزاعات بما فيها صراع شمال جنوب هي ظاهرة عامة في المنطقة الإفريقية ولا يشترط لنشوبها الوجود العربي الإسلامي، فإننا ندرك بذلك أن أسباب الظاهرة تعود جذورها في الأساس لعمليات التجزئة والتقسيم التي قام بها الاستعمار الأوروبي لوقف العملية التاريخية الطويلة التي كانت تسعى لتحقيق الاندماج البشري والحضاري وتنشيط التبادل التجاري والاقتصادي، الذي يوفر في النهاية إمكانية التكامل الاقتصادي، كخطوة أولى نحو وحدة الأقاليم الإفريقية المختلفة. ومما يثبت ذلك أن القارة الإفريقية تبحث اليوم أكثر من أي وقت مضى عن إمكانية الاندماج والتكامل الاقتصادي كشرط لوضع حد لظاهرة النزاعات. وإذا أردنا توضيح هذه الصورة لابد لنا من الوقوف لدى ظاهرة صراع (شمال جنوب) والتي تمتد على طول الحزام السوداني من السنغال إلى النيل.

### ١ ـ السنغال (مشكلة الكازامانس)

شهدت منطقة السنغال وما جاورها قيام حضارات "التكلور" و "الماندينغ" والتي شهدت بدورها أولى بوادر الاتصال التاريخي ما بين عناصر البربر والعرب والموريين في الشمال مع العناصر المحلية الإفريقية في الجنوب والتي وقفنا عندها كثيراً، منذ أن تناولنا بالدراسة ملابسات الاتصال الإنساني

والتجاري الأول والذي قاد إلى قيام إمبراطورية غانا الإسلامية في القرن التاسع الميلادي. وفي السنغال وفي غياب تحقيق عملية الاندماج والتكامل البشري والحضاري، ظلت منطقة "الكازامانس" كمنطقة مقفولة في الجنوب، ومنذ قرون عديدة وكأنها قلعة سحرية تتميز بخصائصها وموروثاتها الخاصة عن الشمال الذي سادت فيه تلك الإمبراطوريات العريقة. وإلى درجة ذهب فيها البعض اليوم إلى القول بأن إيقاع الحياة في زافونشور "Zinguchor" عاصمة الكازامانس يختلف عن إيقاع الحياة في "داكار". فإن منطقة الكازامانس توجد اليوم ما بين واقعين، بل ما بين دولتين مستقلتين هما السنغال وغامبيا، وبما جعل الأوروبيين يصفون وضعها بوضع منطقة بريتون "Breton" الفرنسية فالأجناس التي تتقاسم سكنى (الكازامانس) هي من مجموعات البانوك "Bainouks" الزنجية الإفريقية وفروعها المختلفة بينما تقطن في وسطهم أقليات من المسلمين من عناصر الماندينغ والبيل "Peule" وينتمي إنسان الكازامانس إلى عرق الناك "Nak" وتشير إلى مجموعات البانتو الأثنية "Bantou" أو أنها تعني بصفة عامة "الجنوبيين" أو إنسان حضارة الغابة(23).

ويركن أهل الكازامانس إلى ثقافتهم الزراعية الخاصة والمغلقة وهي ثقافة زراعة الأرز في وجه ثقافة زراعة الفول السوداني في صحاري الشمال المسلم، بما يمثل صراعاً ما بين ثقافة الغابة والصحراء التي دعا الرئيس والشاعر السنغالي (سنغور) إلى التقائهما في المنطقة السودانية. وما بين حالة (الانفتاح) وحالة (الانغلاق) ظلت منطقة الكازامانس التي يتحدث سكانها لغة الكريول "Creole" في عزلة داخل الغابة المقدسة، والجزر البعيدة، يقاومون حضارة السافنا والصحراء في الشمال. وأتاحت لهم حدودهم المتداخلة مع دول إفريقية جنوبية مثل غامبيا وغينيا بيساو أن

يتـخذوا من هذه الحـدود قـواعد لانطلاق حـركات المـقاومـة ضد الحكومـة المركزية في داكار (24).

وقد أدت السياسات الاستـعمارية إلى تكريس روح العداء التاريخي حتى نما الشعور لديهم بأنهم ليسوا سنغـاليين، ودخلوا منذ بداية القرن العشرين في صراع بدأ مع الاستـعمار نفســه والمبشرين الأوروبيين، ليصـبح صراعاً ضد الدعاة المسلمين من تجار قبائل الماندينغ. وبينما يعتقد أهل الكازمانس أن دينهم يستمد معتقداته من الأفكار الوثنية كعبادة الأشجار والجبال والحيوان ومظاهر الطبيـعة الأخرى كـالسحاب والأمطار وأصـوات الأجداد أي أنهم لا دينيين،، فـإن الأوربيين من المبشـرين ثم المسلمين من بعـد قد نظروا إليـهم بأنهم كفار متخلفين يتـخذون الشعوذة والسحر " "Fetiche ديناً لهم فتطور بذلك الصــراع الحـضاري مـا بين (الجنس المتـفـوق) و (الجنس المتـخلف) حضــارياً. ومما يشير إلى هذا الـصراع الحضــاري اعتقـاد أهل الكازامانس ونظرتهم إلى أهل الشــمـال في قولهم"أن من يرتـدي البوبو وهو الجلبـاب الإســلامي، لا يمكن لـه فـلاحـة حـقل الأرز" وأنهم يـنظرون الى الاســلام والمسيحيـة على حد سواء بأنها أديان أجنبيـة ودخيلة عليهم، ذلك في الوقت الذي يرى فيه المبشـرون المسيحيون والدعاة المسلمـون أن للأجناس المتفوقة حضارياً حقـاً في تمدين الأجناس البدائية والمتوحشة. وقـد نقل المثقفون من الكازامـانس الصراع إلى مـرحلة جديدة خـاصة مع ظهـور حركة الـزنوجة وانتشارها بـصفة خاصة في أوســاط المتعلمين من السنغاليين في جـامعات باريس. حيث يؤكـدون بأن إفريقيـا قد فقدت عـذريتها، وأنهـا لن تعود إلى بكارتها الأولى إلا بالعودة إلى أصولها الـعرقية والوثنية الاولي، وذلك باسـم المحافظة عـلى القيم والموروثات الإفـريقية الأولي. وقـد أدت هذه النظرة إلى نمو الشعور بأن يظل شعب الكازامانس كشـعب مميز له خصائصه الخاصة

والمعادية لكل هيمنة أجنبية، سواءاً كانت هيمنة داخلية من قبل الحكومات المركزية في الشمال أو هيمنة خارجية من قبل الاستعمار الأوربي كالحكم البرتغالي ثم الفرنسي. وبهذا فقد استمرت عزلة الكازامانس منذ عهد الاستعمار البرتغالي في القرن الثامن عشر حتى ضمتها فرنسا إلى بقية أجزاء السنغال في عام 1866م.

ومنذ ذلك الوقت فقد واجه الاستعمار الفرنسي مصاعب عديدة في فرض قوانينه الإدارية على المنطقة بينما فشلت السلطات الفرنسية في تحدي وضعية الكازامانس، ومن ثم استحداث القوانين الإدارية التي تكفل اندماجهم في المجموعات والكيانات العرقية والقبلية والثقافية والحضارية الأخري. تلك الصيغ والقوانين الإدارية التي نجح من قبل "ساموري توري" "ورابح فضل الله" في تطبيقها في المنطقة. فإن مجتمعات قبائل الكازامانس كانت تتمتع بحكم لا مركزي، فلكل مجموعة أو قرية قوانينها الخاصة بها ويحكمها زعماء العشائر والقرى الذين يتخذون القرارات العامة ويقومون بشئون الإدارة والحكم والقضاء وبصورة جماعية منظمة، ولذلك فإن فرض القوانين الاوربية الحديثة ودون مراعاة خصائص الواقع الأفريقي، قد أحدث تناقضاً بين التقاليد والأعراف الموروثة والمعايير الاوربية الحديثة في الإدارة والحكم. ولذلك فقد رأي أهل الكازامانس أن القوانين المركزية للدولة الموحدة إنما يتناقض مع قوانينهم وتقاليدهم الموروثة في الحكم. ولهذا فقد اتصلت الثورات المتتالية في منطقة الكازامانس منذ عام 1866م تاريخ الاحتلال الفرنسي، حيث أخذت هذه الثورات تنادي برفض فكرة الجمهورية وبإقرار أعرافهم التقليدية بدلاً عن الدستور والقوانين الجمهورية التي فشلت في استحداث قوانين بديلة في منطقة ترى أن ما يهم قرية ما لا يهم القرية الاخرى. ولعل من أشهر هذه الثورات الثورة التي اندلعت في عام 1900م

ضد الإجراءات الإدارية والقانونية التي حاول تطبيقها الفرنسيون بما في ذلك فرض الضرائب والرسوم ضمن قانون جديد لتنظيم الزراعة في مزارع الأرز، وتجنيد رجال القرى للمشاركة في الحروب التي تقودها القوات الفرنسية في إفريقيا ضد ساموري ورابح. وقد نشأ في ظل تلك الظروف ما يسمى (بالحلف المقدس ضد الاعداء) بما أذكى روح العداء ليس ضد الفرنسيين وحدهم خاصة بعد خروجهم من البلاد، ولكن ضد ما وصفوا فيما بعد بالمستعمرين الماندينغ من حكام السنغال. حيث استمرت روح العداء حتى فترة ما بعد الاستقلال، ما دامت حكومات ما بعد الاستقلال قد انتهجت نفس السياسات الإدارية التي كرسها الفرنسيون.

ومن جانب آخر ظل الكازامانس يضعون الفرنسيين والمسلمين من الماندينغ أهل الشمال في كفة واحدة من الناحية الثقافية والحضارية ذلك بأنهم (موحدين) وأهل كتب سماوية يحاربون كفار الكازامانس وبذلك يعتقدون بأن المسلمين من زعماء حركات الجهاد لم يحملوا السيف ضد الاستعمار الفرنسي بل حملوه ضدهم في المقام الأول. وظلوا ينظرون لمجاهد إسلامي حارب الاستعمار الفرنسي مثل" فودي كباح " "F. Kabah"والذي تتغنى بأمجاده الأناشيد الوطنية في دول المنطقة، بأنه ليس إلا مجرد تاجر رقيق شأنه في ذلك شأن" رابح فضل الله " .

وتنامت بذلك روح العداء التاريخي والتقليدي وعدم الثقة بين الجنوبيين من (الديولا) والشماليين من (الماندينغ)، واتخذ الصراع شكله الأثني والقبلي في البداية ثم اتخذ فيما بعد شكله الاجتماعي والاقتصادي باتهام الكازامانس لحكومات ما بعد الاستقلال بدعم مجموعات التجار الشماليين للسيطرة على أراضيهم وإحراق موروثات الغابة المقدسة ليزرعوا مكانها الفول السوداني، بحكم احتلال الشماليين من المتعلمين للمناصب العليا في

إدارة المنطقة، ولم تتحقق بذلك عملية الاندماج الاجتماعي والاقتصادي "(25) "Economic And Social Integration.

واتجه أهل الكازامانس بدلاً عن ذلك يبحثون عن استقلالهم عن عالم الشمال المغاير عن طريق رفع شعار الانفصال وكانت قد تكونت بعد الحرب العالمية الثانية الحركة المستقلة للكازامانس

Movement Autonome De Casmance (Mac)

كنواة للحركة الانفصالية التي تحارب الحكومة السنغالية والتي سعت ولا زالت تسعى بدورها لإيجاد حل للمشكل بمختلف الاساليب اللامركزية كالحكم الذاتي وتطوير التنمية الاقتصادية الزراعية والريفية باتجاه أن يحقق أهل الكازامانس التنمية الذاتية. ورغم أن كل هذه الصيغ قد حققت نجاحات عديدة إلا أن المشكلة ظلت قائمة لتشكل نموذجاً آخراً لصراع (شمال جنوب) في منطقة الحزام السوداني.

**٢ـ موريتانيا :**

وإذا انتقلنا من السنغال شرقاً في بلاد الحزام السوداني، فإننا نجد أن الدولة المجاورة موريتانيا قد عانت هي الأخرى من ظاهرة (صراع شمال، جنوب) المفتعلة سواءاً كان ذلك على مستوى الصراع (الداخلي) بين (البيضان) و (السودان) من جهة، أو المستوى (الإقليمي) الذي انعكس في النزاع ما بين موريتانيا كدولة (شمال) والسنغال كدولة (جنوب) من جهة أخرى.

**(أ)صرع بين (البيضان) في (الشمال) و(السودان) في (الجنوب):**

بدأت جذور هذه المشكلة في الظهور في منطقة بلاد شنقيط (موريتانيا) منذ عدة قرون. وذلك عندما انحدرت العناصر البيضاء من الشمال من العرب والطوارق والبربر (الموريين) "Moors" للامتزاج بالعناصر الإفريقية المحلية

في الجنوب وذلك بدافع التبادل التجاري والإنساني في منطقة حوض السنغال الخصيب الذي قامت فيه الحضارات السودانية الأولى. وكانت عناصر الجنوب تمثلها قبائل السوننك والولوف والبامبارا. وقد أتخذ نهر السنغال اسمه من كلمة بلغة صنهاجة وهي إحدى القبائل الموريتانية القاطنة على ضفتى النهر والكلمة تدل على صفة القبائل الزنجية في المنطقة. وظل نهر السنغال على مر الحقب التاريخية كنقطة التقاء واتصال وتمازج بين القبائل المختلفة، ومجالاً للمبادلات التجارية السلمية بين السكان. وقد أدخل العرب الموريتانيين الذين امتزجوا بالعناصر الإفريقية السوداء الإسلام واللغة العربية إلى الضفة اليسرى للنهر. وشكل الامتزاج البشري وإحتكاك الثقافات والوحدة الدينية المتميزة السمات الأساسية لهذا المركب الذي ظل مستمراً كإطار للتفاعل والتكامل المثالي. وعندما وقف الموريون في وجه التوسع الفرنسي لاحتلال مناطق نفوذهم، أسرعت فرنسا في ذلك الوقت لاتخاذ أراضي السنغال كقاعدة انطلاق للقضاء على النسيج البشري والاجتماعي الذي كونه الموريتانيون والسنغاليون في المنطقة حيث استهدف المخطط الثقافي الفرنسي الشخصية الوطنية والتاريخية لموريتانيا والتي بدأت تبرز في المنطقة (26).

وقد أدى ذلك إلى إثارة مظاهر النزاع ما بين ثقافة الشمال العربي الإسلامي والجنوب الزنجي الإفريقي. وقد دخلت قضية (الرق) كسلاح خطير في هذه المواجهة، بأن العرب المسلمين الذين يمتلكون الثروة التجارية يضطهدون العناصر الإفريقية التي لا تملك شيئاً، وتقع بذلك ضحية لواقع التفوق الحضاري. وقد نشأت من جراء ذلك حركة في أوساط الموريتانيين السود تسمى بحركة (الحراتين) أى الزنوج المحررين وذلك في عام 1974م. وقد إستفادت هذه الحركة من واقع التخلف الإقتصادي والإجتماعي في

بعض مناطق موريتانيا الرِيفية التي كانت لا تزال تتمسك بمفهوم الإسترقاق القديم كضرورة إقتصادية وإجتماعية، حيث تقوم العناصر السوداء من الأفارقة بالأعمال الزراعية والمترلية حسب النظام القديم، علماً بأن هذه الظاهرة كانت قد عفا عنها الدهر بينما لم تلفح المراسيم التي صدرت تباعاً منذ عهد الإستعمار (عام 1905م) في القضاء عليها عملياً، وذلك ليس بسبب حالة الاضطهاد العرقي ولكن لفشل كل الإجراءات التي اتخذت للقضاء عليها نسبة لأن هذه الإجراءات قد فشلت في تحقيق التقدم الاقتصادي في هذه المناطق الريفية، بما يكفل إنجاز مهمة نقل هذه المجتمعات إلى واقع اجتماعي حديث، يتجاوز واقع الفقر والتخلف الذي يسيطر بل ويحدد شكل التركيبة الاجتماعية والإنسانية.

أما من الناحية السياسية والتشريعية فقد قامت الحكومات الموريتانية بإصدار المراسيم الدستورية المتتالية لإلغاء هذه الظاهرة وآخرها عام 1986م عندما أجازت موريتانيا الاتفاقية التي تحرم الرق كما وقعت موريتانيا على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والذي ينادي بنفس المبدأ. علماً بأن دستور موريتانيا المستقلة في عام 1961م، قد نص على ضمان حقوق المواطنة والمساواة دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو الدين (27).

سوى أن كل هذه الإجراءات شيء والواقع العملي شيء آخر فإن موريتانيا دولة فقيرة يعتمد اقتصادها على الزراعة والرعي بما يجعله عاجزاً عن إحداث تغيير في البنية الاجتماعية بما يوفر لبقايا الأرقاء وسائل الكسب الاقتصادي المستقل وقد انعكس ذلك في عدم وعي بقايا الرقيق بمفهوم الحرية، وتكمن الخطورة في الترويج الإعلامي الغربي لظاهرة الرق والتي تهدف إلى إحداث شروخ في حالة التعايش الإنساني التي يمثلها نموذج المجتمع الموريتاني، إلي جانب إحداث حالة من الانقسام والتجزئة والصراع.

ذلك الصـراع الذي انتقل ليـمثل صـراعـاً جديداً بين مـوريتانيـا (العربيـة) والسنغال (الأفريقـي) نتيجة لنشوء تجـمع زنجي شوفيني معـاد لموريتانيا والذي أدى فـيـما بعـد لحـدوث المواجـهات الدامـيـة في النزاع الموريتـاني السنغالي.

(ب) النزاع الموريتاني السنغالي :

ظلت موريتانيا والسنغال كبلدين متـجاورين يربط بينهما نسيج متداخل من العلاقات التي عـززتها الروابط الجغرافـية والتاريخية والبـشرية، وبفعل إعتناق دين واحد هو الإسـلام وموروثات الثقافـة الإسلامية و العربيـة. كما ربطت بينهما المصالح التـجارية والاقتصادية المشتركة. ولم يـرد الاستعمار الثقـافي وسياسـات الاسـتيعاب وجـود رابطة من التعايش الأخوي الثـقافي والديني لمنطقة حضارية متحـدة. بل يريد الاستعمار بدلاً عن ذلك، أن يرتبط البلدان برباط (الفرانكفـونية الإفريقـية) في غرب القـارة (إفريقيا الغـربية الفرنسية). حيث أن نجاح نموذج التعايش الموريتاني السنغالي، إنما يثبت قبل كل شيء نجـاح نموذج التعـايش والاندمـاج العربي الإفـريقي، خاصـة وأن المصـادمات التي حـدثت مـا بين موريتـانيا والسنـغال قـد جاءت انعكاسـاً للمواجـهة الداخلية بين مـا يسمى بالبيضـان العرب في الشمـال والسودان الأفارقـة في الجنوب. وقد تكونت في إثر التطورات الداخلـية في موريتـانيا منظمة مـوريتانية تدعى جبـهة تحرير الأفارقة الموريتـانيين (فلام) (Flam) والتي بدأت تقوم بالهـجوم العسكري على الحـاميات الموريتـانية في المناطق المتنازع عليهـا بين السنغال وموريتانيـا على ضفتي نهر السنغـال، وبالمقابل قام الموريـتانيون بـتكوين ميليـشيـات حدودية من سكان المنطقـة للرد على هجمات حركة (فلام) (Flam) كما بدأ الجيش الموريتاني في تعزيز قواته في المناطق الحدودية. أما منطقـة الحدود المتنازع عليها بين السنغال ومـوريتانيا

فهي تبلغ حوالي الأربعين كيلومتراً شمال النهر. وبينما يرى الموريتانيون أن هذه المساحة تتبع لهم وأن النهر يجب أن يكون الحد الفاصل بينهم، ترى السنغال أن النهر بما في ذلك منطقة الأربعين كيلومتراً إنما تتبع لهم حسب الإتفاق الذي تم توقيعه في عام 1934م إبان الإحتلال الفرنسي. وتعتبر هذه المنطقة غنية بالمزارع والمصائد لقربها من النهر. وبينما تشير الحقائق التاريخية بأن هذه المنطقة قد ظلت لدهر طويل منطقة تعايش واندماج بشري ولم تشهد مواجهة أو حرباً بين الطرفين، فإن مسألة التقسيم الاستعماري للحدود تطل من جديدٍ برأسها لتحول هذه المنطقة إلى منطقة نزاع ومواجهة عرقية وقبلية بين العناصر المتداخلة في المنطقة، علماً بأن هذه الظاهرة قد تكررت في مناطق أخرى من الحزام السوداني حيث يشبه النزاع الموريتاني السنغالي وإلى درجة بعيدة النزاع الليبي التشادي الذي نشب في عام 1972م. وهنا تكمن خطورة النزاع الذي تطور إلى مواجهة مسلحة بين الطرفين والتي أدت إلى قطع العلاقات بين البلدين في الفترة ما بين أبريل 1989م وأبريل 1992م. وفي ضوء هذا النزاع لجأ كلا الطرفين إلى استخدام المعارضة المسلحة في البلد الآخر ضد غريمه. وتعيد هذه الظاهرة إلى الأذهان أحداث التمرد الداخلي في جنوب السودان الذي أدى إلى استخدام حدود دول الجوار كقاعدة لانطلاق المعارضة المسلحة ضد البلد السودان، فاتخذ الصراع شكله بأنه صراع بين العرب والأفارقة. ففي أرض السنغال يوجد الموريتانيون (البيضان) كما يتواجد السنغاليون (الزنوج) على اختلاف قبائلهم من السوننكة والتكلور في أرض الدولة الموريتانية. وعلى مر العصور كانت النزاعات القبلية التي تطرأ حول الزراعة والصيد تسوى وفقاً للتقاليد والأعراف المحلية الإفريقية، وصولاً إلى تحقيق حالة من التعايش والانسجام رغم حالة التنوع العرقي والقبلي القائمة، وكنموذج مبكر

من نماذج حلّ النزاعات الإفريقية، سوى أن مخططات التقسيم الثقافي والإداري الاستعمارية قد سعت إلى استخدام حالة (التنوع) وتحويلها إلى حالة من (التباين) التي أحالت احتمالات التعايش إلى صدامات مسلحة [28]. اندلع الصدام المسلح بين موريتانيا والسنغال في التاسع من إبريل عام 1984م في قرية (دياوروا) بين رعاة موريتانيين من قبائل (البولار) العربية ومزارعين سنغاليين من قبائل (السوننكة) الإفريقية، حيث تطور النزاع إلى هجوم مسلح متبادل بين الطرفين، وأمتد هذا الهجوم إلى داخل الأراضي السنغالية مما قاد إلى مجزرة هائلة وسط التجار الموريتانيين في المدن السنغالية وبالرغم من أن الحادث الذي أدي إلى هذه المواجهة يعتبر حادثاً حدودياً، محدوداً، إلا أنه يمثل تهديداً للموروثات التاريخية في المنطقة بأسرها، مثلما يمثل تهديداً لمفهوم التنمية والتكامل الإقتصادي والتجاري والثقافي والبشري، وتدميراً لأسس ومفاهيم التعايش العربي الإفريقي، خاصة وأن مثل هذه الحوادث قد تكررت في دول أخرى مجاورة في غرب إفريقيا مثل توجو وبنين ونيجيريا والكاميرون وبصورة متتابعة. ولقد استهدفت أحداث موريتانيا، السنغال، اجتثاث جذور الجالية الموريتانية في السنغال والبالغ عددها نصف مليون موريتاني وذلك للحد من تأثيرها الثقافي الملموس ودورها التجاري والإقتصادي الذي يهيىء لعملية الإندماج والتكامل في المنطقة الواحدة. حيث أن نتيجة هذه الأحداث قد قادت إلى ترحيل الموريتانيين من السنغال، والسنغاليين من موريتانيا لتحقيق مبدأ الفصل العنصري والثقافي بين كل ما هو عربي وكل ما هو إفريقي [29].

إن كل ذلك يكشف بما لا يدع مجالاً للشك أن سياسات إعادة رسم الحدود الثقافية والحضارية التي قام بتنفيذها الاستعمار، خاصة في منطقة الحزام السوداني إنما أريد من ورائها تفجير ظاهرة الصراع بين الشمال

والجنوب من جهة، وإثارة النزاعات الإفريقيـة المستمرة التي تهدف في نهاية الأمر إلى بلقنة القارة الإفريقية بأسرها.

### ٣ـ مشكلة "الطوارق" في (مالي والنيجر):

تتجاوز كل من مالي والنيجر مـوريتانيا والسنغال إلى الشرق في الحزام السوداني. ونتناول في إطار ظاهرة صراع شمال جنوب مشكلة الطوارق في كل من مالي والنيـجر المتجاورتين ومن ثم انعكاسـها على التعايش الـثقافي والحضـاري في المنطقة، خاصـة مع امتداد أبعـاد المشكلة إقليميـاً من خلال العـلاقات بين مـالي والنيـجر (الإفـريقـيتين) من جـهة ولـيبـيا والجـزائر (العربيتين) من جهة أخرى.

والطوارق هم قبائل بدوية من (البيضـان) في الشمال تتوزع في المساحة المستطيلة مـا بين الحدود المتقـابلة لكل من الجزائر وليبـيا ومالي والنيـجر. ورغم اختلاف علماء الأجناس حـول أصلهم إذ يرجح البعض أنهم ينحدرون من أصول بربرية، إلا أن الأغلبية تؤكد بأنهم قبائل عربية من أصول حميرية كما تدل على ذلك مـلامحهم حيث أنهم هاجروا من الجزيرة العـربية شأنهم في ذلك شأن مجموعات إفريقية أخرى، واختاروا المنطقة الصحراوية التي لا زالوا يقطنوها والتي تشبه طبـيعتها طبيعة الجـزيرة العربية، وعملوا بالرعي والترحال فانعزلوا، وبحكم تمازجهم مع القبـائل الإفريقية، دون بقية القبائل العربيـة، أدى ذلك إلى اتخاذهم لغـة خاصة بهم، فـهم في ذلك أشبه بقـبائل (القرعـان) التي تقطن في الصحراء التـشادية في الشمـال. وبحكم ترحالهم في المنطقة كقبائل بدوية أدت عوامـل الجفاف في الصحراء إلى هجرتهم من شمـال مالـي والنيجـر إلى جنوب كل من الجزائر وليـبيـا [30]، وبينما تم استيعاب أعداد منهم كعمال في حـقول البترول والغاز الطبيعي، ظلت القبائل

الرئيسية منهم في المناطق الشمالية تعاني من العزلة والفقر، فبدأت مجموعات منهم في البداية في ممارسة عمليات النهب المسلح وقطع الطريق، ثم تطورت هذه الظاهرة للهجوم المسلح ضد الحاميات العسكرية الحكومية في شمال كل من مالي والنيجر. حيث اختاروا العنف بهذه الصورة لحل قضايا التخلف والفقر، مما جعل هذه الدول تصفهم بأنهم مجرد قُطاع طرق، بينما تنامي في أوساط الطوارق الشعور القومي بأنهم أصحاب قضية سياسية. وفي خضم هذا الصراع ذهبت حكومات مالي والنيجر باتهام دول شمال إفريقيا العربية، خاصة ليبيا، بأنها تقوم بدعم وتحريك الطوارق لإثارة القلاقل في المنطقة، مما حدا بهذه الدول وبصفة خاصة ليبيا للتعاطف مع حركات الطوارق واتهام العناصر الإفريقية الحاكمة في هذه الدول بإساءة معاملتهم. وأخذت ليبيا تتبنى قضية الطوارق بصفتهم عرب ليبون، وبأن ليبيا هي موطنهم الأصلي، الأمر الذي نقل الصراع من مواجهة (داخلية) إلى مواجهة (إقليمية)، ربما بين العرب والأفارقة. ذلك في الوقت الذي نادت فيه طروحات أخرى بأن الصراع بين (الطوارق) في الشمال والفئات الحاكمة في الجنوب إنما هو صراع قومي يستوجب منح الطوارق حقهم في تقرير المصير أو منحهم خصوصية في الحكم في إطار التعددية السياسية كالحكم الذاتي. وتمثل قضية الطوارق مرة أخرى مشكلة من مشاكل التمايز الثقافي والحضاري، إذ لعبوا دوراً بارزاً في تاريخ المنطقة منذ قيام الحضارات السودانية القديمة، حيث قام الطوارق بأدوار تاريخية وسياسية هامة في المنطقة قبل قيام هذه الدول الحديثة، وقد مثلوا بذلك عنصراً أساسياً في تكوين ثقافة وحضارة المنطقة خاصة في منطقة (تمبوكتو) "شمال جمهورية مالي" حيث يتواجدون فيها حتى هذا اليوم. ومع إنهيار الإمبراطوريات السودانية العظيمة وآخرها إمبراطورية (السنغهاي) والتي قامت مكانها دولة

مالي الحديثة، فإنه ومع دخول الإستعمار الفرنسي إلى المنطقة ساد واقع جديد في إعادة تكوين ورسم الحدود الثقافية للدول الحديثة، وبحيث أصبح الطوارق مرة أخرى ضحية للمخططات الثقافية والإدارية والإستعمارية التي أدت إلى عزلهم وحرمانهم، وتفرقهم وتشتتهم فلم يعد لهم مكان في الدولة الحديثة ولم تعد لهم حقوق في عملية التطور والتنمية فقد قامت السياسات الإدارية والثقافية الفرنسية تجاه الطوارق على الأسس التالية :

أولاً : مراعاة مصالح فرنسا الاقتصادية بإستفادتها من الحركة التجارية والمشاريع الصناعية في المنطقة الممتدة من جنوب الجزائر حتى بحيرة تشاد الأمر الذي استوجب إعادة ترتيب أوضاع المنطقة وتأمين طرق التجارة فيها وتحقيق الاستقرار وبما يستدعي إنهاء سيطرة الطوارق على المنطقة والقضاء على دورهم التجاري التاريخي والحضاري.

ثانياً: اعتبار قبائل الطوارق كعناصر مثيرة للقلاقل في ضوء نشاطاتها في المنطقة، ولكونها مجرد قبائل بدوية مترحلة (غير متحضرة)، بل وغير مؤهلة للتجاوب مع الترتيبات الإدارية الجديدة بكل ضوابطها الحديثة. وكانت هذه الترتيبات تهدف في الوقت ذاته إلى تجريد الطوارق من تأثيرهم الثقافي كبوتقة التقاء بين العناصر الشمالية ذات الثقافة العربية الإسلامية والعناصر الجنوبية في تلك الدول، والتي اختارتها فرنسا لتنفيذ دورها الحضاري الجديد في المنطقة الإفريقية كمنطقة "فرانكفونية" في إفريقيا الغربية الفرنسية".

ثالثاً: بدلاً عن ذلك تبنت فرنسا في مرحلة ما بعد الإستقلال سياسة اقتصادية وتنموية في الدول الإفريقية (مالي والنيجر) تهدف إلى تنمية الجنوب بما أطلقت عليه صفة الجنوب المفيد "Le Sud Utile" وباعتبار الجنوب هو مصدر الثروات الغنية لإقامة حركة التنمية الصناعية

والإقتصادية. وهذا ما فعلته كذلك في جنوب تشاد ووصفته بأنه تشاد المفيد "Le Tchad Utile".

وقد أدت السياسات التنموية الفرنسية إلى إهمال الشمال وعزله عن خطط التنمية. ووفق هذا المخطط قامت فرنسا بتطوير وتعليم قبائل (البامبارا) الجنوبية وملكتها وسائل الحكم والإدارة والإنتاج الاقتصادي. ذلك في الوقت الذي ظلت فيه عناصر الشمال من الطوارق والبربر والعرب ترزح في الفقر والتخلف الاقتصادي وهم يبحثون عن المأوى والغذاء والماء، فليس في خطط التنمية التي تمولها فرنسا في فترة ما بعد الاستقلال مكاناً لمشروعات تنمية لقبائل الطوارق البدوية في الشمال من أجل تطوير وتنمية مناطقها.

وفي ظل هذه الظروف تنامي الوعي السياسي لحركات الطوارق المختلفة وقامت في إثر ذلك التنظيمات السياسية والعسكرية للطوارق، وفي مقدمتها الحركة الكبرى وهي الجبهة الشعبية لتحرير الازواد "Azouad" ومن ثم بدأت حركات الطوارق المسلحة نشاطاتها العسكرية في شمال مالي كما قامت حركات شبيهة بنشاطات عسكرية في شمال النيجر. واستهدفت هذه الحركات المسلحة التي تزايد نشاطها بعد عام 1990م الدور الحكومية ونقاط الحدود العسكرية إلى جانب السواح من الأوربيين، ومن ثم دخلت هذه الحركات في مواجهة مسلحة مع قوات الحكومات المركزية في باماكو ونيامي. وهكذا اتخذ الصراع بين القبائل الطوارق (الشمالية) وعناصر البامبارا (الجنوبية) الحاكمة شكل الصراع بين (الشمال والجنوب). ولتفادي هذه المخاطر التي تصور النزاع بأنه نزاع بين العناصر الشمالية ذات الثقافة الإسلامية والعناصر الجنوبية ذات الثقافية الإفريقية المسيحية، وبما يصور النزاع بأنه بين دول عربية وأخرى إفريقية، بادرت دولة مثل الجزائر إلى

معالجة مشكلة الطوارق من زاوية أنها مشكلة نازحين من دول إفريقية مجاورة فعملت على إستيعابهم في مشاريع التنمية الإقتصادية الواقعة على الحدود والمتمثلة في حقول البترول والغاز الطبيعي. وذلك تطبيقاً لمفهوم التكامل والإندماج الإقتصادي الذي يكفل القضاء على مظاهر النزاعات وحتى لا تصبح مشكلة الطوارق سبباً لها في نزاعات مع جاراتها الإفريقيات، وحتى لا يتكرر نموذج النزاع الموريتاني السنغالي الذي اتخذ طابع النزاع العربي الإفريقي. إذا تخشى الجزائر من مخاطر استغلال حالة التنوع العرقي والثقافي في الحدود الموروثة من الاستعمار لإثارة النزاعات بين دول الجوار العربية والإفريقية. ومن هذا المنطلق سعت الجزائر إلى تبني المشكلة الداخلية للطوارق في دولهم فأصبحت مؤهلة بذلك لتقديم المبادرة تلو المبادرة لحل مشكلة الطوارق وكانت جهود الجزائر قد أثمرت في المرحلة الأولى عقد مؤتمر القمة الرباعي في منطقة الحدود المشتركة في 28/9/1990م والذي شاركت فيه كل من الجزائر وليبيا ومالي والنيجر. وقد قادت أعمال هذه القمة إلى تواصل المساعي والتي توجت باتفاقات داخلية لاحقة بين الطوارق ودولهم المعنية بتوقيع اتفاق 6 يناير 1991م والذي منح منطقة الطوارق في (إدرار) في مالي نظاماً للحكم الذاتي.

ورغم أن هذا الاتفاق لم يكتب له النجاح التام لعجز حكومة مالي الوفاء بالتزاماتها المالية للتنمية، ومع تزايد مطالب حركات الطوارق بإقامة دولة مستقلة في شمال مالي إلا أن المساعي الدبلوماسية التي قامت بها الجزائر قد تواصلت حتى تم التوصل في نهاية عام 1996م، إلى إتفاق جديد ومتكامل في ظل دول موحدة.

ولعل الدرس الجديد الذي يتكشف عن مشكلة الطوارق إنما يؤكد من جديد بأن ظاهرة صراع شمال جنوب القائمة على التنوع الثقافي والحضاري، إنما

هي ظاهرة قد افتعلتها المخططات الاستعمارية. وأن ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب ليست ناجمة عن الاضطهاد العربي الإسلامي للعناصر الزنجية الإفريقية إذ أننا لا نستطيع أن نجزم وبالمثل بأن مشكلة الطوارق إنما هي ناجمة عن اضطهاد الجنوب الإفريقي المسيحي للشمال العربي المسلم.

## ٤ ـ المشكلة التشادية:

لازلنا ننتقل مع ظاهرة صراع شمال جنوب شرقاً في منطقة الحزام السوداني، وتمثل المشكلة التشادية هي الأخرى شكلاً من أشكال الصراع سواء في مستواه الداخلي بين العناصر العربية الإسلامية في (الشمال) والعناصر الإفريقية (السارا) في (الجنوب) أو مستواه الإقليمي كما يمثل ذلك النزاع بين تشاد كدولة (إفريقية) وليبيا كدولة (عربية). وتكمن ما وصفت يوماً ما بمشكلة تشاد، بأن تشاد شأنها في ذلك شأن السودان تقع في قلب إفريقيا في نقطة إستراتيجية تربط ما بين الشمال والجنوب وما بين إفريقيا الناطقة بالعربية وإفريقيا الفرانكفونية ويتأثر شمال تشاد بتيارات الحضارة العربية الإسلامية (78٪ من السكان)، بينما يتأثر جنوبها بالحضارة الإفريقية المسيحية والوثنية. وتقطن شمال تشاد قبائل عربية متعددة كالمسيرية والسلامات وغيرها. والقبائل المستعربة كالزغاوة والبديات والمساليت والتوبو والكانمبو. ذلك في الوقت الذي تقطن فيه جنوب تشاد مجموعات قبائل السارا الإفريقية بفروعها المختلفة، وقد اتخذت المشكلة التشادية في بداية الأمر بعداً داخلياً من جراء حالة التنوع العرقي والقبلي والثقافي والديني، حتى اتخذ الصراع بعده الإقليمي جاذباً إليه صراعات الدول الكبرى والتدخلات الأجنبية. وذلك باعتبار أن تشاد ورغم ترتيبها في ذيل قائمة الدول الأقل نمواً في العالم فهي تتمتع بموقع استراتيجي وثروات هائلة لا زالت مطمورة تحت الأرض.

ويعتـمد سكان الجزء الشـمالي الصحراوي من العـناصر العربية وغـير العربية على الرعي. أما الجنوبْ الغني "Le Techad Utile" فتمتد عبره أنهار شـــاري واللوقـــون. وتتركز فيه الزراعة القطن، المحصول النقدي الرئيسي للبلاد، بجانب الفواكه والماشية الأمـر الذي جعل من الجنوب مصدراً رئيسياً لثروات البلاد. وبذلك فقد سعى الاستعمار الفرنسي إلى تطوير جنوب تشاد زراعياً وصناعيـاً بينما تجاهل تنمية المناطق الصحـراوية البدوية في الشمال وقد أدت سياسات الاستـعمار الفرنسي في الوقت ذاته إلى عزل الجنوب عن الشمال اقـتصادياً وتنموياً وتسبب ذلك في غـياب مناطق للاندماج والتكامل الاقتـصادي والاجتـماعي والبـشري" "Integrationمن أجل تحقـيق وحدة قومية فعلية بين الطرفين.

كذلك عـملت سياســات الفصل الثقـافي الفرنسي إلى تعمـيق المشكلة من خلال السيـاسات الرامية إلى التقليل من الأثـر العربي والإسلامي وذلك في إطار الصراع الحضاري خاصة إذا أخذنا في الاعـتبار أن فرنسا قد وضعت يدها على تشــاد في أثر هزيمتـها لرابح فـضل الله عام 1900م والذي كـان يحارب القوات الفرنسية من أجل إقامة إمبراطوريته الإسلامية في المنطقة.

وبينما عـمل الفرنسيـون على نشر التعليم واللغـة الفرنسيـة في أوساط أبناء الجنوب، فـقد عـزفت القبـائل العـربية عن إرســال أبنائها إلى مـدارس (النصارى)، فظلت قبائل الشمال مغلقة في واقع الجهل والأمية ونظم التعليم التقليدية، مع العمل كقبـائل رعوية وبدوية، وذلك في الوقت الذي سارت فيه المجموعات الجنوبيـة في ركاب الثقافة الغربية الجديدة حـتى استقلال تشاد في عام 1960م. ولتحقيق المخططات السياسية في مرحلة ما بعد الاستقلال عملت فـرنسا على إزاحة أول رئيس للحكومة الانتـقالية وهو مسلـم (السيد أحمد غـلام الله) ومكنت لأبناء جنوب تشاد بقيادة (فـرانسوا تمبل باي) من

الاستيلاء على السلطة حتى أطاح به انقلاب آخر لضباط جنوبيين والذي جاء بالجنرال (معلوم) مكانه. ومنذ البداية واصلت هذه الحكومات المكونة من أبناء الجنوب أصحاب الثقافة الإفريقية العربية المسيحية، تطبيق السياسات الفرنسية التي تجاهلت حقوق الأغلبية في الشمال. وبنفس الطريقة التي يشير فيها البعض بأن الحكومات الشمالية التقليدية في الخرطوم قد أهملت في فترة ما بعد الاستقلال تنمية وتطوير الجنوب وكأنها مواصلة للسياسات البريطانية. فقد أدى إهمال تنمية وتطوير الشمال في تشاد إلى سلسلة من حركات العصيان والتمرد في أوساط القبائل الشمالية والتي تكونت في إثرها في نيالا بالسودان عام 1966م جبهة التحرير الوطني التشادي (فرولينا) (FROLINAT) والتي ضمت أحد عشر فصيلاً من القوات الشمالية.

ومن ثم اتخذت المواجهة بين الشمال والجنوب في المشكلة التشادية بُعداً جديداً تمثل في المواجهة ما بين التوجهات العربية الإسلامية والتوجهات الجنوبية المسيحية. وبرز ذلك بصورة جلية عندما قامت ليبيا بمساندة الحركات والتيارات العربية الإسلامية في تشاد الأمر الذي قاد إلى احتلال ليبيا لإقليم أوزو في المنطقة الممتدة ما بين شمال تشاد (الإفريقي) وجنوب (ليبيا) (العربية) فاتخذ الصراع بُعداً إقليمياً وكأنه صراع عربي إفريقي. أما إذا عدنا مرة أخرى لجذور المشكلة انطلاقاً من مفهوم الحدود الموروثة من الاستعمار وحالة التنوع العرقي والقبلي، نجد أن ليبيا قد قامت في عام 1973م بنشر خرائط رسمية ظهرت فيها منطقة (أوزو) داخل الحدود الليبية، وذلك تمسكاً باتفاق (موسليني ـ لافال) عام 1934م، بين إيطاليا وفرنسا. وتمتاز منطقة اوزو بثروات معدنية هائلة، كما تشكل في ذات الوقت امتداداً لمساحات الرعي والمساحات الأخرى الصالحة للزراعة. كما تمثل قبل

كل شيء منطقة أهلة بالقبائل ذات الأصول العربية والبدوية بما يجعلها بوتقة التقاء مثالية للتعايش العربي الإفريقي، تلك النظرة التي انطلقت منها ليبيا في دعوتها للوحدة ما بين ليبيا وتشاد والقضاء على الوجود والتأثير الأجنبي الاستعماري الفرنسي. سوى أن النموذج الذي طرحته ليبيا قد أثار حفيظة الدول الاستعمارية، خاصة عندما أنشئ الفيلق الإسلامي بزعامة جكوني عويدي فأصبحوا يتحدثون عن الحلم بإقامة الإمبراطورية الإسلامية الصحراوية (إمبراطورية رابح) لذلك وعندما نشب الخلاف بين الرئيسين القذافي وهبري استعان هبري بدولة إفريقية مثل زائير سابقاً لصد هجمات الفيلق الإسلامي بزعامة جكوني.الأمر الذي أدى إلى نشوب الحرب الأهلية وامتدادها في كل أرجاء البلاد.

وعندما هزمت قوات هبري جيوش (معلوم) (وكاموغي) الذي اتخذ الجنوب قاعدة اتخذت الحرب صورة الصراع العسكري ما بين (الشمال) و(الجنوب) بما أدي إلى تهديد مستقبل الوحدة الوطنية في تشاد وانعكاس ذلك علي الواقع التشادي الذي ظلت قبائله تمارس اندماجاً اجتماعياً مثالياً على مر الحقب خاصة في منطقة الوسط وجنوب الوسط، حيث أدى التمازج بين الأعراق والقبائل عن طريق التزاوج والتصاهر إلى ايجاد منطقة هي أشبه بالمنطقة المحايدة "NO MAN'S LAND" وقد تمثل هذا الاندماج أكثر ما تمثل في اللغة حيث لا توجد في تشاد كلها قبيلة مغلقة على لغتها الخاصة أو ثقافتها الخاصة، أو عاداتها الخاصة بل ظهرت لغة تشادية هي خليط من لغات ولهجات القبائل، سادت بين الناس حسب ما تمليه الشروط الاقتصادية والاجتماعية من ضرورات لاستخدام المفردة، كذلك فإن (التمازج العرقي) قد جاء إلى جانب (التمازج الثقافي) حيث تجد في تشاد من يسمى اسماً عربياً بينما نجد أن اسم الأب افرنجيا مثل (محمد بيير) وفي هذا ما يدل على

ظاهرة التعايش والممازجة "Melange". وقد جعل كل ذلك تشاد كمنطقة نموذجية للانصهار البشري والثقافي والحضاري نسبة للتقارب والتداخل القائم بين أعراقها وقبائلها. فكل مظهر من مظاهر الحياة في تشاد يوحي بذلك النموذج الفريد بما في ذلك الملبس والمائدة والموسيقى والعادات اليومية(31). ويتبدى من كل ذلك أن ما يسمى بالمشكلة التشادية لم تكن سوى مشكلة مفتعلة سياسياً وثقافياً ثم عسكرياً بينما يصبح المجتمع التشادي باستعداده الداخلي مؤهلاً يوماً بعد يوم لاستيعاب وقبول مبدأ الوحدة القومية والوطنية وذلك من خلال السياسات الوطنية المدروسة التي تعيد للمجتمع التشادي تماسكه واتزانه.

**٥ـ مشكلة (شمال جنوب) في نيجريا :**

عندما يتناول المرء ظاهرة صراع (شمال جنوب) في نيجريا لكونها من أكبر الدول الإفريقية كثافة من حيث السكان ومن حيث التنوع العرقي والقبلي، فإنه تتبادر إلى الأذهان مشكلة انفصال إقليم (بيافرا) والتي عكست إلى جانب أزمة الكونغو (انفصال كاتنقا) ومشكلة جنوب السودان المدى الخطير الذي وصلت إليه هذه النزاعات التي قادت ليس إلى تهديد الوحدة الوطنية في هذه البلاد فحسب بل أدت إلى تهديد مستقبل وحدة القارة الإفريقية بأسرها.

تعتبر نيجريا كذلك من أكبر الدول التي تمتد مساحتها شرقاً وغرباً بين مختلف أقاليم الحزام السوداني. ومن حيث التنوع والتداخل العرقي والقبلي والثقافي ما بين شمالها وجنوبها وحسب التدرج الجغرافي، فهي تضم حوالي ثلاثة عناصر من الجنس البشري هي : العرب الذين جاءوا من الشمال والشمال الشرقي، والفولاني. وهم قبائل وسط ما بين الانتماء

العربي الإسلامي والمحلي الإفريقي، ثم يأتي العنصر الثالث وهو الذي يمثله الزنوج بصفة عامة في الجنوب. ومن هذه العناصر الثلاثة تتفرع عناصر قبلية أخري بما فيها القبائل الإفريقية المستعربة مثل الهوسا على نهر النيجر الشمالي. كما تتفرع من العناصر الجنوبية قبائل أخرى هامة مثل الايبو في الإقليم الشرقي واليوربا في الإقليمين الغربي والجنوبي.

وفي ضوء ذلك انقسمت خارطة نيجريا إلى أقاليم أكبرها الإقليم الشمالي والذي يمثل 75٪ من خارطة القطر ويقطنه حوالي 60٪ من سكان نيجيريا، وهم مسلمون يعود نسبهم إلى العرب المهاجرين الأوائل. ويتميز هذا الإقليم بان الاستعمار قد جاء إليه متأخراً وهو يعتبر من أكثر أقاليم نيجريا فقراً وتخلفاً. أما الإقليم الغربي الذي تقطنه قبائل اليوربا فهو من أكثر الأقاليم تقدماً من النواحي الاقتصادية والتعليمية بحكم تركيز الاستعمار البريطاني على عملية تنميته وتطويره، إلى جانب الإقليم الشرقي الذي تقطنه قبائل الإيبو وهو أكثر تقدماً من الإقليم الغربي بما جعل أهله يسيطرون على الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في البلاد.

وقد أسهمت سياسات الحكم البريطاني الإدارية في الفصل ما بين الأقاليم النيجرية وحيث ظل الإقليم الشمالي الذي تقطنه غالبية سكان نيجريا من ذوي الثقافة العربية الإسلامية أقل تقدماً عن الإقليمين الشرقي والغربي اللذين تقطنهما الأقليات الإفريقية ذات الثقافة المحلية والوثنية والمسيحية الغربية. ومن هذا الواقع نشأ التناقض في التركيبة السياسية للبلاد. فإن القبائل التي تقطن الإقليم الشمالي تسيطر بحكم أغلبيتها العددية على الحياة السياسية والبرلمانية في البلاد والقائمة على نمط الديمقراطية اللبرالية الغربية West "One Man-One Vote" "Minister Model" بينما يحس سكان الإقليمين الغربي والشرقي بأنهما أحق بحكم البلاد وبحكم وعيهم الفكري

والثقافي وتقدمهم العلمي، وبذلك نما لديهم الإحساس بهيمنة الشمال المتخلف وبثقافته المميزة عن بقية الأقاليم والتي تملك العلم والثروة، وقد نشأ من جراء ذلك صراع يماثل نموذج الصراع بين الشمال والجنوب.

ومما أدى إلى إذكاء نار الصراع أن التركيبة السياسية في نيجريا قد قامت منذ بداية عهدها على أسس قبلية وعرقية، فتشكلت بذلك الأحزاب السياسية وأصبحت مثل غيرها من الأحزاب في أماكن أخرى من القارة الإفريقية تدافع عن عقائدها السياسية بواسطة السند العرقي والقبلي. وعلى سبيل المثال فقط فإن حزب مؤتمر الشمال بزعامة الحاج سردونا بيللو يعتمد أساساً على مجموعات قبائل الشمال ذات الثقافة العربية الإسلامية. وأن الحزب الوطني الديمقراطي النيجيري يعتمد على قبائل اليوربا في الإقليم الغربي. وأن حزب الميثاق الوطنى الذي يتزعمه الدكتور (أزيكوي) ذو التوجهات الإفريقية يعتمد اساساً على قبائل (الايبو)، وهو الحزب الذي يجهر بعدائه للعرب والمسلمين ويفتح أبواب نيجيريا أمام إسرائيل. ذلك إلى جانب مجموعات أخرى من الأحزاب الصغيرة التي تتحالف مع الأحزاب الكبيرة وفق مصالحها السياسية والانتخابية.

وهكذا انعكست التركيبات الإقليمية والقبلية والعنصرية سلباً على الحياة السياسية في نيجيريا بما في ذلك الجيش وإدارات الدولة المختلفة. واختلط مفهوم الزعامة السياسية بمفهوم الزعامة القبلية والدينية. ولذلك فإن الحكومات المنتخبة ديمقراطياً كثيراً ما تواجه بحركات تمرد عسكري عليها في العديد من الدول الإفريقية وبحيث تضطر الدول الأوربية إلى حراسة التجربة الديمقراطية عن طريق التدخل العسكري كشكل جديد من أشكال عودة الاستعمار، كما أدى تغلغل النزعة الإثنية والقبلية في داخل الجيوش إلى انتشار ظاهرة الانقلابات العسكرية التي تطيح بالتجربة الديمقراطية

الغربية. وقد أدى تزايد ظاهرة الانقلابات العسكرية منذ بداية استقلال الدول الإفريقيــة في أواخر الخمسينيــات وأوائل الستينيات، ثم عــودة انتشار هذه الظاهرة إلى جانــب ظاهرة التمرد العــسكري في الآونة الأخيــرة، إلى تفكير البعض فيما يُعــرف بتجربة الديمقراطية الإفريقية، والقــائمة على الخصائص المميزة للواقع العرقي والقبلي والاجتماعي والاقتصادي الإفريقي، وبحسبان أن مــسببات فــشل النمــوذج الديمقــراطي الغربي في إفــريقــيا، إنما تعــود لســياســات الفصل الثــقافي والإداري وتــكريس واقع التخلف الاقــتصــادي والاجتــمــاعـــي. تلك السياســات التي كرستــها الدول الأوربية نفســها في القارة الإفــريقية. وبذات المنظور فــقد ظلت ظاهرة الانقلابــات العسكرية على الديمقراطــية الغربيــة تمثل في نيجــيريا مــسلسلاً لمحــاولات الاستيــلاء على السلطة في إطار الصراعات التي فجرتها السيــاسات الاستعمارية البريطانية والقائمة على مبدأ التجزئة والتقسيم، ومن نماذج هذه الانقلابات في نيجيريا ما حدث في إثر رفض أحزاب المعارضــة الجنوبية لتعداد عام 1953م، الذي كشف عن أغلبية للعناصر الشمــالية (29 مليون من 50 مليون نسمة) الأمر الذي يكرس مــستــقــبلاً ســيطرة أحــزاب الشمــال على نتــائج الانتخــابات، واستــمرار احــتفــاظها بالسلطة الســياسيــة في البلاد. ومن ثم تــؤدي حالة الفوضى وعدم الاســتقرار إلى عرقلة العــملية الانتخابيــة وتدخل العسكريين للاستيــلاء على السلطة في كل مرة. ومن تلك الحركات الانقــلابية، الانقلاب الذي قاده ضباط من قبيلة الايبو الجنوبية في يناير 1966م وأدى إلى مقتل الســردونا رئيس وزراء الشمــال والسيــد ابوبكر تفاوة بليــوة رئيس وزراء الاتحاد الفيدرالي، وهما من قبائل الفولاني والهــوسا الشمالية، وبالمقابل فقد قام بعد ذلك ضباط من قبيلة الهوســا الشمالية بانقلاب عسكري معاكس في يوليــو من نفس العــام أدى إلى مــقــتل رئيس الحكومــة العــسكرية الجنرال

(أورنزي) من قبيلة الايبو الجنوبية. وهكذا فإن تكريس الاستعمار لعوامل التفرقة والفصل بين المجموعات العرقية والقبلية في السابق أدى إلى القضاء على كل احتمالات الوحدة في (الاتحاد الفيدرالي) بسبب غياب عوامل التوازن الجهوي والتنمية المتوازنة والتي تكفل وحدها إمكانية الإندماج البشري والاجتماعي والسياسي، وقد أدى ذلك كله إلى فشل تجربة (الاتحاد) أو الوحدة داخل الواقع السياسي في نيجيريا لعدم توفر حالة الانسجام بين المجموعات المختلفة داخل حكومة واحدة.

إن ما أدى إلى فشل نموذج الوحدة السياسية في نيجيريا هي تلك السياسات الإدارية والثقافية الاستعمارية التي أدت إلى تعميق النزاعات مع بروز صراع شمال جنوب الذي اتخذ شكل الصراع الثقافي والحضاري. وكذلك لم يتوقف الصراع عند حدوده الداخلية في الصراع على السلطة بين المجموعات المختلفة فاتخذ حجماً إقليمياً عن طريق ظاهرة الانفصال والتجزئة والبلقنة التي أرادها الاستعمار لإفريقيا وذلك من خلال محاولة انفصال الإقليم الشرقي (بيافرا) عام 1967م، والتي قامت على نفس أسس الصراع العرقي والقبلي على يد قبائل الايبو. ومما يدلل على الدور التاريخي الذي لعبه الاستعمار بخلق المشكلة اندفاع كل من بريطانيا وإسرائيل إلى تأييد حركة الانفصال وحيث كان الاستعمار البريطاني قد وقف منذ البداية خلف هذه المجموعات العرقية والقبلية في تنميتها وتطورها الاقتصادي والاجتماعي وتمليكها الثروة والسلطة، بما أحدث تمايزاً جهوياً بين أقاليم نيجيريا، ومن ثم استغلال هذه الفوارق في القضاء على إمكانية تمازجها البشري وتقاربها الثقافي والاجتماعي، وتكاملها الاقتصادي، بما يحقق في النهاية إمكانية نجاح وحدتها السياسية، وما دام أن القضاء على نموذج الوحدة القومية داخل الأقاليم النيجرية من شأنه أن يحقق مستقبلاً للقوى

الاستعمارية الاستفادة من الثروات الاقتصادية الهائلة في تلك الأقاليم. ويأتي ذلك كله في إطار السياسات الاستعمارية لبلقنة القارة الإفريقية من خلال ظاهرة النزاعات، وتلك هي السياسات التي تجري حتى يومنا هذا في العديد من أنحاء القارة الإفريقية ومن خلال الفوارق العرقية والقبلية والثقافية والدينية عبر الحدود التي رسمها الاستعمار ويبدو هذا الأمر واضحاً في واقع اليوم، ومن خلال احتضان الأقليات الأثنية وتدريبها وتحريكها من منطقة القرن الأفريقي إلى أقاليم البحيرات العظمى. وبذلك يبدو أن سياسة رسم حدود الدول الإفريقية في مؤتمر برلين عام 1885م لا ينفصل عن المحاولات الجديدة الرامية إلى إعادة رسم حدود الدول الإفريقية "Towards a new map for Africa" أو "New Scrample for Africa". ذلك في مؤتمر برلين جديد خفي وسري لا يقوم هذه المرة على تقسيم إفريقي جديد بين الدول الاستعمارية أو بين دول المعسكرين الشرقي والغربي وحسب، بل يقوم على تقسيم استراتيجي تسيطر عليه الهيمنة الأحادية على العالم ويهدف إلى تهميش القارة الإفريقية وضمها تحت شعار العولمة "Mondolization" ذلك المبدأ الاقتصادي الذي يحمل مفهوماً استعمارياً جديداً في السيطرة على ثروات وموارد القارة.. فإذا كان هدف الاستعمار الكلاسيكي القديم عند دخوله للقارة القضاء على كل أمجاد الإمبراطوريات السودانية الإفريقية القديمة في غانا ومالي وسونغهاي ومن ثم القضاء على احتمالات انتعاشها وبعثها على يد حركات جهاد بن فودي والشيخ عمر الفوتي وساموري ورابح ليؤكد بأن القارة الأفريقية هي قارة بلا ماض وبلا تاريخ وليتمكن بذلك من حمل مشاعل وأنوار الحضارة الإنسانية إلى القارة المظلمة، فإن المحاولات الجديدة لضم افريقيا إلى ركب (العولمة) إنما تقوم أيضاً على نفس المفهوم بتهميش القارة وإفراغها من

مـورثاتهـا الروحيـة وحـضـارتهـا الزاهرة، وإدخـالها إلى القـرن الحـادي والعشرين بحـضارة إنسانية جديدة تقوم على الموروثات والقـيم الحضارية الغربيـة. وهي بمعنى آخر إعادة استـعمار إفـريقيا بوضعـها تحت ظل نظام اقتصادي وسياسي جديد لا تستطيع معه تحقيق استقلال قرارها السياسي، كما لا تستطيع مـعه الفكاك من أسر الشروط الاقتصادية للمـؤسسات المالية الدولية التي تهيمن على مقدرات العالم وثرواته.

وما دام أن الأفـارقة قد أدركوا أخـيراً بأن المخرج الوحـيد من هذا المأزق إنما يكمن في تحقيق مـشاريع التكامل والوحدة الاقتـصادية، فإن هذا الحلم لم يتحـقق عبر عـملية التطور التـاريخي الطويل، بأن تصبح حـقائق التنوع الثقافي والإنساني والحضاري مـصدر غنى وثراء في أقاليم القارة المختلفة، بما يحقق نموذج التعايش والانسجام والاندماج والتكامل القائم على المصالح الاقتصادية المشـتركة. بل أدت المخططات الاستعمـارية، عوضاً عن ذلك إلى تحـويل هذه الحقـائق إلى عوامل فـرقة وشـتات وتجـزئة قادت إلى تفـشي ظاهرة النزاعات والحروب الأهلية الداخلية وفي مـقدمتها ظاهرة الصراع بين الشمال والجنوب، كبـوابة مشرعة لعودة الاستعـمار في ثوبه الجديد. ولذلك ومنذ انهيار آخر الإمبراطوريات السـودانية الإفريقية في عام 1900م والتي كـانت ممتـدة على طول مـنطقـة الحـزام السـوداني ومنذ دخـول جـيـوش الاستعمار الأوربي مشياً على أجـسادها، فقد ساد وعي إفريقي وسط زعماء حركـات التحرير الإفريقـية اللاحقة بوجـوب إعادة البحث عن أمجـاد القارة القديمة وأسبـاب تكامل أقاليمها وتحـقيق عوامل وحدتهـا وإبعادها عن شبح التجزئة والبلقنة. وقد نما هذا الشعور أول مـرة كما ذكرنا من قبل لدى قادة الدول التي شهدت مناطقها قيام وازدهار الإمبراطوريات السودانية الإفريقية الزاهرة في الحزام السوداني. لذلك لم يكن غريباً أن قام الرئيس نكروما بعد

الاستقلال بإعادة تسمية بلاده ببلاد (غانا) تيمناً بإمبراطورية غانا الإسلامية بدلاً من الاسم البريطاني ساحل العاج. كما لم يكن مستغرباً أن أعاد (موديبوكيتا) اسم إمبراطورية مالي لبلاده بدلاً عن (السودان الفرنسي) ولم يكن ذلك من منطلق انحياز شوفيني عرقي أو قبلي أو ديني (فقد كان نكروما مسيحياً) إنما تم ذلك من منطلق وطني إفريقي تحرري ووحدوي في المكان الأول، وكعودة لمنبع الحضارة الإفريقية، وكاعتراف بدور الحضارات السودانية في نبذ عوامل التفرقة والتجزئة والشتات وتحقيق مفاهيم الانسجام والتعايش والتكامل الإقليمي والوحدة.



(3)

## إشكالية "الخلاف" رغم إمكانية "الوحدة"

لقد شهدت منطقة الحزام السوداني عصوراً من الوحدة والازدهار وذلك منذ أن امتدت إمبراطورية غانا كأول مظهر من مظاهر التجمعات السياسية والبشرية التي عرفتها الشعوب الأفريقية. وكانت غانا وعاصمتها (كومبي صالح) تمتد من أراضى المغرب جنوب مراكش شرقاً إلى غرب السودان الحديث. وتمتد غرباً إلى سواحل السنغال وسيراليون وجنوباً إلي أقاليم نيجيريا الشمالية والتي عرفت فما بعد بأسماء كانم وبرنو وسوكوتو. وكانت غانا وهي في قمة مجدها تنقسم إلى ستة عشر ولاية تمتد عبر كل هذه الرقعة من الأرض، وعلى رأس كل ولاية حاكم يعاونه رئيس القضاء وعدد من الإداريين والموظفين. وكل ولاية تنقسم بدورها إلى عدد من الأقسام المحلية التي تتمتع بالحكم الذاتي، تتولى الإدارة المحلية والإقليمية. ويضم الجيش مائتي ألف محارب منهم أربعون ألفاً من رماة السهام، وللملك اسطول من الجياد البيضاء الأصيلة المطهمة بالحرير. وازدهرت في المملكة صناعة صهر الحديد وتجارة الذهب والزراعة ونسيج الأقمشة وقد أدى ثراء المملكة إلى استقرارها ونمائها. وكان قادة المؤتمر الوطني لأفريقيا الغربية البريطانية الذي تكون في عام 1919م من المثقفين الأفارقة الذين تلقوا تعليماً في أوربا وتطلعوا لتحرير بلادهم من الاستعمار، هم أول من حمل

الرسالة لإحياء ماضي الحضارات القديمة والمدنيات الإفريقية في غانا ومالي وسونغهاي وبرنو وولاته وموصى وقد دفعهم للزهو بحضارات بلادهم ما شهدوه من أمجاد تلك الحضارة على رفوف المتاحف البريطانية وفي المدن الأوربية الأخرى. وعند عودتهم إلى بلادهم في غرب أفريقيا بدأت تراودهم الأحلام بوحدة المنطقة وبقيام ولايات متحدة لغربي إفريقيا والحزام السوداني بحيث لا تقتصر على ضم أقاليم إفريقيا البريطانية بل تضم كذلك إفريقيا الغربية الفرنسية وإفريقيا الاستوائية الفرنسية، وقد تضمن البرنامج الذي قدمه وفدهم إلى لندن في ديسمبر 1902م مطلباً بإنشاء جامعة موحدة لكل أقاليم غرب إفريقيا تقوم إلى جانب تدريس العلوم الحديثة بتدريس المواد التي تحمل تجربة الحضارة الأفريقية في الحكم والقانون والفلسفة والفلك والزراعة وبنفس الطريقة التي كانت تدرس بها هذه المواد في جامعة سونكرى في تمبكتو وجامعات ومعاهد جنى وغاو (32).

وبالمقابل فإن سياسات الاستعمار الثقافية ونشاطات البعثات التبشيرية قد سيطرت على ميدان التعليم في الأقاليم الأفريقية وبذلك فهي لا تهتم بالإنجازات الفكرية والعلمية والثقافية التي أنجزتها الحضارات السودانية الأفريقية القديمة في العصر الوسيط خاصة وأن هذه الإنجازات مكتوبة باللغة العربية، لذلك ظلت آلاف الوثائق والكتب والمطبوعات مهملة يعلوها الغبار في بقايا معهد تمبكتو والمعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء في داكار (IFAN). وقد برزت من جديد النزعة القوية لفكرة توحيد الدول الأفريقية في مؤتمر مانشستر عام 1945م الذي نادى بيانه الختامي بوقوف أفريقيا كأمة حرة متحدة. وكانت الخطوة التالية قد تمثلت في مؤتمر باماكو عام 1946م، الذي دعا إليه حزب التجمع الديمقراطي الأفريقي وحضره مندوبون عن دول أفريقيا الغربية الفرنسية والاستوائية، حيث قدم رئيس المؤتمر (هوا

فيه بوانيه) اقتراحاً بإنشاء جماعة إفريقية تضم وحدات أفريقيا الغربية الثمان ووحدات أفريقيا الاستوائية الفرنسية الأربع، على أن تدخل كل منها في اتحاد مباشر مع فرنسا ولا تدخل في اتحاد فيما بينها، على أساس أن الطريق الصحيح لتقدم شعوب إفريقيا الفرنسية سياسياً، إنما يكمن في استمرار الارتباط بفرنسا أو ما يسمى (بالاتحاد الفرنسي) أو (التبعية المتبادلة). وبالمقابل قدم الرئيس سيكتوري برنامجاً بديلاً لتحرير دول غرب أفريقيا من فرنسا كما دعا إلى إلغاء انتخاب الأفارقة في الجمعية الوطنية الفرنسية، وجاءت دعوة سيكتوري كفاتحة لعهد جديد من الحماسة الوطنية للاستقلال السياسي لجميع الأقاليم الأفريقية والتي تجلت بصورة واضحة فيما بعد في مؤتمر أكرا للدول الأفريقية المستقلة وذلك في عام 1958ن حيث برزت الدعوة لإقامة كمنولث من الدول الأفريقية الحرة. ولم يرد ذكر حتى ذلك الوقت لمثل الدعوات التي أطلقها نكروما فيما بعد لاقامة ولايات متحدة إفريقية أو قيام اتحادات إقليمية. وقد تبع مؤتمر اكرا إعلان كوناكري في مايو عام 1959، والذي اتفقت بموجبه كل من غانا وغينيا على إقامة اتحاد بينهما كنقطة انطلاق للدعوة لوحدة دول المنطقة.

وفي وسط هذه الأجواء أدت المخططات الاستعمارية إلى نشو خلافات ومواجهات بين الدول الأفريقية المتجاورة. وقد أحاطت بهذه الخلافات ظروف الحرب في الجزائر وأزمة الكونغو والخلاف بين غانا وتوجو والنزاع بين مراكش وموريتانيا ثم بين تونس ومراكش حول استقلال موريتانيا. وتبودلت الاتهامات بين دول المنطقة حول دورها في تأييد السياسيات الفرنسية والتعاون مع فرنسا بإرسال جنودها للحرب إلى جانب فرنسا في الجزائر، كما عكست أزمة الكونغو كأول اختبار لروح الوحدة بين الدول الإفريقية، مدى الانقسام الذي ساد دول المنطقة، خاصة في منطقة شمال

غرب إفـريقيا بما أدى إلى بروز محـورين، محور برازفـيل والذي اتخذ اسم اتحاد الدول الإفـريقية ومـدغشقـر وذلك في أكتوبر 1960م ومـحور الدار البيضـاء في يناير 1961م. ويتكون محور برازفيل من الدول الفـرانكفونية التابعة لفرنسا مثل ساحل العاج والكنغـو، والسنغال، موريتانيا، فولتا العليا أو بوركينا فـاسو حـالياً، النيجـر، داهومي (بنين) الجابون، تشـاد، إفريقـيا الوسطى، الكاميـرون ومدغشقر، بينمـا يضـم محور الدار البيـضاء، مراكش، غانا، غينيا، مالي، مصر، ليبيا وحكومة الجزائر المؤقتة (33).

ويبدو واضحـاً أن انضمام كل من غانا وغـينيا إلى محور الدار البـيضاء الذي يضم دول الشمـال الأفريقي وهي دول عربيـة وإسلاميـة إنما جاء من منطلق سـياساتهـا التحـررية التي تؤيد التعـايش بين دول الشمـال العربي المسلم والجنوب المسيحي الأفريقي ما دام أن الغاية هي تحرير وتوحيد دول المنطقة في وجه سياسات التجزئة والانقسام التي يخطط لها الاستعمار. لقد قـامت غينيـا بالانسحـاب من المجمـوعـة الفرنسـية وكـانت تهددها كـارثة اقتصادية لارتباطهـا بالمعونات الفرنسية، فهرعت غانا إلى مـنحها قرضاً بلغ عشر ملايين جنيـهاً إسترلينياً، وعندما نشأ الاتحاد بين غـانا وغينيا انضمت إليه مالي في عام 1961، باسم اتحاد الدول الأفـريقية، ولما تم توسيع تجمع برازفيل ليـصبح تجـمع منروفيـا والذي سعى إلى ضم عشـرين دولة تمثل معظم دول منطقـة غرب أفريقيا، قـامت كل من مالي وغينيا بـالانسحاب من تجمع منروفيا. وتعيد محـاولة الاتحاد ما بين غانا ومالي وغينيا إلى الأذهان أن المنطقـة التي قامت فيـها هذه الدول الحـديثة، إنما هي نفس المنطـقة التي شـهدت وحـدة دول منطقة غـرب أفريـقيـا والحزام السـوداني إبان عهـود الإمبراطوريات السودانية الأفريقية القديمة، ومنذ عهود إمبراطورية غانـــا الإسلامية إلى عهود إمبراطوريتي عـمر الفوتي وساموري توري، باعتبارها

رقعة جغرافية وحضارية وثقافية وبشرية موحدة، بما تجعل الحلم بالوحدة ممكناً. ومن هذا المنطلق اتجه زعماء غانا ومالي وغينيا للانضمام إلى التيار التحرري والوحدوي الذي يمثله تجمع الدار البيضاء الذي يجمع بين دول (شمال) أفريقيا العربية الإسلامية والدول الأفريقية إلى (الجنوب) في منطقة الحزام السوداني. ولذلك فقد وصف تجمع الدار البيضاء تجمع منروفيا بأنه يمثل عقلية (المستعبَدين). وبما أن منروفيا كانت تمثل القاعدة التي اختارتها الدوائر الاستعمارية كنقطة انطلاق للاستعمار الغربي في المنطقة، فإنهم قد أشاروا بأن على الرئيس (توبمان) أن يعترف قبل كل شئ بأنه أمريكي أولا وأفريقي ثانيا. وأن على كل رئيس من رؤساء تجمع منروفيا أن يعترف بأنه فرنسي قبل أن يكون زعيم وطني أفريقي. ولبلورة مفهوم الوحدة بين دول المنطقة يرى الزعيم (نكروما) أن مفهوم الجامعة الأفريقية الذي تتبناه دول تجمع منروفيا لا يعني شيئاً إن لم يعمل على إزالة الحواجز والحدود الصناعية التي رسمها الاستعمار، إذ يرفض نكروما مبدأ قيام اتحادات في المنطقة في ظل الهيمنة الاستعمارية وسياسات الاستعمار الاستيعابية التي تهدف إلى تكريس الانقسام والفرقة والتجزئة بين دول المنطقة. وهو بذلك يشدد على إمكانية قيام الوحدة الأفريقية الجغرافية داخل حدود مشتركة رغم التباينات القائمة، ما دامت هذه الوحدة تمثل العلاج الوحيد لإزالة آثار الاستعمار واتباع السياسات التحررية المناهضة لبلقنة القارة الأفريقية.

كانت فرنسا ووفقاً لسياسات الجنرال ديجول، تقف وراء عدم تشجيع إعادة تكوين الاتحادات الفيدرالية، وذلك لبث روح التفرقة والشتات وإبعاد فكرة الاتحاد بين دول المنطقة، بما أدى إلى تقوية تيار منروفيا وبرازفيل، حيث استطاعت فرنسا إحكام وثاقه بمصالحها عن طريق تحقيق وحدة دول

غرب أفريقيا وربطها بما يسمى بمنطقة الفرنك الفرنسي والذي أتاح مستقبلاً تأمين ارتباط هذه الدول مالياً واقتصادياً بفرنسا في إطار عملية الاستيعاب الكامل. فنشأت نتيجة لذلك تجمعات ومنظمات دول غرب أفريقيا التي يرتبط مصيرها بفرنسا مثل منظمة الاتحاد الاقتصادي والجمركي لدول غرب أفريقيا (يودياك) (UDEAC) وغيرها.

ولقد فشلت في خضم هذه الخلافات محاولة إقامة اتحاد للدول الأفريقية عن طريق صيغة بديلة قام بطرحها الرئيس النيجيري أبوبكر تفاوه بليوة في مؤتمر لاغوس الذي انعقد في الفترة من 25 ـ 30 يناير 1960م، وتهدف هذه الخطة إلى الجمع بين دول تجمع الدار البيضاء ودول تجمع منروفيا، ذلك لأن دول تجمع منروفيا قد اعترضت على تمثيل الحكومة الجزائرية المؤقتة تمثيلاً كاملاً، وذلك انحيازاً لسياسات فرنسا في أفريقيا، الأمر الذي أدي إلى غياب الدول الأفريقية العربية عن المؤتمر، بينما تضامنت معها كل من غانا ومالي وغينيا. ويمثل اعتراض دول تجمع منروفيا بذلك اعتراضاً على مفهوم الوحدة الأفريقية الشاملة التي تجمع بين الدول الأفريقية والعربية من جهة، كما يمثل رفضاً لمبدأ أن قضية الجزائر إنما هي قضية تحررية ضد الاستعمار في إفريقيا من جهة أخرى (34). ويثمل ذلك في الوقت نفسه رفضاً لمبدأ وجوب تأييد أي تجمع قاري للحركات التحررية الأفريقية في البلاد التي لم تحصل على استقلالها. وتكمن خطورة هذا الانقسام بأنه قد بذر البذرة حول الأفكار التي نادى بها من قبل رئيس السنغال السابق (سنغور) بأن أول خطوة يجب اتخاذها نحو الوحدة هي تحقيق الوحدة بين دول إفريقيا السوداء قبل كل شئ وقد نبعت هذه الفكرة وأفكار أخرى خطيرة تنادي بقيام منظمة للوحدة الأفريقية تضم الدول الأفريقية السوداء جنوب الصحراء فقط. ولكن زوال الخلافات بعد استقلال

الجزائر عام 1962م، قد مهد لقيام أول مؤتمر ناجح لكل الدول الأفريقية في 22 مـايو 1962م، بأديس أبابا والذي مـهـد بدوره لقـيام منظمـة الوحـدة الأفريقية في عام 1963م.

لقد سبقت إنشاء منظمة الوحدة الأفريقية أفكار نادي بها الرئيس نكروما لقيـام حكومة أفـريقية مـوحدة _ وقد وجـدت أفكار نكروما معـارضة من الزعماء في نيـجيريا لكونها تدعو إلى فـرض الوحدة من أعلى بما يجعل هذه الوحـدة مجـرد حلم رومانسي وليس واقـعاً. ونادي زعـماء نيـجيـريا على أراضيها من أجل الوحدة الأفريقيـة. ويرى زعماء نيجيريا بعدم تنازل الدول على سـيادتهـا أن الدول الأفريقـية التي تعـاني من غيـاب الوحدة الوطنـية الداخلية بسبب النزاعات العـرقية والثقافية لا يتـسنى لها الدخول في وحدة مع دول أخرى وبما يجعل الوحدة الأفريقيـة أمراً لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. وحيث أن مبدأ الوحدة يتطلب الربط بين نسيج الأقاليم الأفريقية ربطاً دقيقـاً دون الاكتفاء بـربط هذه الأقاليم بصورة جغـرافية سطحيـة وشكلية. ولقد أدى هذا الخلاف حول الوحدة خاصة في منطقة غرب أفريقيا إلى بحث هذه الدول عن البديل لدى الدول التي كانت تسـتعمرها وذلك عن طريق طلب المساعـدات والمعونات بل والأفكار السيـاسية، انطلاقـاً من المفهوم المتـعارف عليه بين الدول الحـديثة النمو، إن من واجب الدول التي تـستعمـرها مد يد المساعـدة لها للخروج من دوامـة التخلف الاقتـصادي والنهوض بهـا كدول وليـدة تبحث عن طريقـها نحـو التطور والتقـدم. ولذلك فإن الـفترة مـا بين 1960 _ 1962م، قد مهدت لظهور ما يسمى بـبرنامج المساعدة الاقتصادية والفنية في أفريقيـا مـن قبل الدول الاستعمارية، وبالتـحديد في ذات الفترة التي شهدت استـقلال الدول الافريقية في غرب القـارة. وفي هذا الخصوص وصف الرئيس سيكتوري الذي تمرد على السيـاسات الفرنسية هذه الخطوة

بقوله "إن الاستعماريين على استعداد أن يمنحوا الاستقلال من يشاء من الدول وأن يمدوه بالمعونة المالية ولكن خطتهم الميكافيلية لا زالت تهدف إلى تقسيم الأفريقيين لكي يظلوا أسياداً على القارة "(35). لقد شجعت الدول الأوربية الاستعمارية قيام مثل هذه المساعدات للدول الأفريقية ومن مصادر وطنية غربية. خاصة وأن معظم هذه المساعدات قد خصصت في المقام الأول للقوات العسكرية والمنشآت الحربية في غرب أفريقيا والتي تبعتها الاتفاقيات والبروتوكولات والقواعد العسكرية في دول المنطقة. فكيف يمكن للدول الأفريقية أن تتحدث في إطار وحدتها عن إنشاء قوة دفاع أفريقية موحدة ومشتركة في الوقت الذي تحتفظ فيه بقواعد عسكرية للدول الاستعمارية نفسها في أراضيها. أما من الناحية الاقتصادية والمالية الاخرى فإننا نجد مثلاً أن صندوق الاستثمار الفرنسي "سابقاً" والذي أصبح فيما بعد الصندوق الفرنسي للمساعدة والتعاون المالي، إنما من شأنه أولاً أن يجعل من تلك الدول الأفريقية سوقاً هامة لاقتصاد الدول الأوربية.

وتشير سياسة المساعدات والمعونات الأوربية للدول الأفريقية المستقلة والقائمة على مبدأ "من المساعدة إلى عودة الاستعمار" إلا أن الدول الاستعمارية لن تنال استقلالها الحقيقي إلا عن طريق تطورها ونموها الاقتصادي للخروج من دوامة الركود والتخلف. بينما يبدو التقدم الاقتصادي مستحيلاً في غياب صيغ التعاون والتكامل والوحدة إلا عن طريق الارتباط بالدول التي كانت تستعمرها لمدها بالمعونات الاقتصادية. ومع تطبيق سياسات المساعدة واستبعاد الصيغ الوطنية الأفريقية الممكنة تظل هذه الدول كيانات صغيرة ومبعثرة تقف ضد بعضها البعض من أجل تحقيق مصالحها. وقد أوضح ذلك بجلاء السيد أكو أدجي وزير خارجية غانا في خطاب له أمام مؤتمر الدول الأفريقية المستقلة عام 1960م، عندما ذكر

بأنه كلما نالت المستعمرات السابقة استقلالها كلما واجهتها أخطار جديدة، بأنه وعلى الرغم من اضطرار الدول الاستعمارية السابقة منح الاستقلال للدول الأفريقية تحت ضغط القوى الوطنية الأفريقية، فهي أي الدول الاستعمارية تتبنى خططاً تؤمن لها الاستمرار في السيطرة على أفريقيا بواسطة طرق جديدة [36].

وتستهدف هذه الخطط الاستعمارية أول ما تستهدف إمكانية قيام تجمعات واتحادات وطنية أفريقية، وقد كان من آثار هذه الخطط بالفعل تفكك اتحاد مالي الفيدرالي، وفضلاً عن ذلك سعت الدول الاستعمارية إلى ضم كثير من الأقاليم الإفريقية في اتحادات فيدرالية بديلة لا تقوم على مفاهيم الوحدة الحقيقية والقائمة هي الأخرى على أساس مبادئ الترابط والتقارب الحضاري والثقافي بين هذه الدول، بل تقوم بدلاً من هذا على أساس ارتباطها بالقوى الاستعمارية اقتصادياً بل وعسكريا. وما قيام تجمعات إقليمية مثل اتحاد أفريقيا الغربية البريطانية، وأفريقيا الغربية الفرنسية، وأفريقيا الاستوائية الفرنسية، واتحاد وسط أفريقيا الفيدرالية، إلا شكل من أشكال البلقنة للقارة الأفريقية، وحيث يقوم المشروع الفيدرالي المؤسسي على التجزئة العرقية والقبلية داخل حدود جديدة أعاد رسمها الاستعمار، كبديل للحكومة المركزية القوية، والموحدة التي تضم وتحتوى على كافة مظاهر الاندماج والتكامل الاقتصادي والبشري في القارة الأفريقية. وتلك هي النواة التي بذرها الاستعمار داخل مجتمعات الدولة الأفريقية الموحدة في الأقاليم الأفريقية المتجاورة والمتعايشة والمندمجة بما أدى إلى تفجير ظاهرة النزاعات وقيام محاولات الانفصال في نيجيريا والسودان والكونغو. وقد أكد الزعيم نكروما على ذلك بأن نموذج الكونغو يقدم لنا مثلاً صارخاً لكيفية اتخاذ فكرة الاتحاد الفيدرالي كستار لتغطية الوجود الاستعمارى الأوربي

في القارة الأفريقية. ومما يؤكد خطل نظرة الرئيس نكروما أن الفيدرالية في كل هذه الأحوال كانت تمثل الوجه الآخر (للانفصال). حيث أن فكرة الفيدرالية القائمة على التجمع الشعوبي سواء على المستوى الداخلي أو الإقليمي قد جعلت هذه الكيانات الضعيفة حبيسة لعوامل الضعف والتفكك والتخلف، كما جعلها وبالتالي عاجزة عن الحفاظ على استقلالها الاقتصادي، فاستسلمت للاستعمار القديم والحديث الذي يسعى إلى تفجير ظاهرة النزاعات عن طريق مساندة ودعم مجموعة شعوبية وقبلية ضد الأخرى في الإقليم الواحد، وهذا ما يشهده الواقع الأفريقي القائم الآن. لهذا، فقد ساد واقع جديد بعد استقلال مجموعة دول الحزام السوداني. وذلك منذ أن تكرست حالة التجزئة والانقسام وكما يشهد بذلك واقع المواجهة بين تجمع دول الاتحاد الإفريقية (غانا، وغينيا) ودول مجموعة منروفيا العشرين والمنحازة للسياسات الفرنسية، وقد مهد هذا الواقع بدوره إلى تكريس سياسات إدارية وثقافية في المنطقة من جانب كل من فرنسا وبريطانيا. وقد قضت هذه السياسات على حلم العودة إلى منابع التجربة الأفريقية الحضارية القائمة في تراث وتاريخ الأسلاف الحضاري، كما شهدناها في تجارب إمبراطوريات عمر الفوتي وبن فودي وساموري ورابح. فأصبحت العودة إلى هذه التجارب مجرد أوهام رومانسية أكثر من كونها واقعاً ممكناً ترتكز عليه التجربة الأفريقية في الحكم والإدارة وحيث أدت سياسات الاستيعاب والامتصاص الثقافي والحضاري إلى إحداث عوامل الفرقة والشتات بدلاً عن التطلع لوحدة قومية أفريقية. وبذلك فقد تكرس واقع جديد في المنطقة من خلال سيطرة الجماعات التبشيرية على التعليم ومن خلال الاغراءات الحضارية الأوربية الجديدة وفي مقدمتها المعونات المالية وفتح أبواب البعثات الدراسية في أوربا تحت مسوغ إدخال الأفارقة

في عهد جديد يحملون فيه مشاعل الحضارة الأوربية والتعاليم والثقافات الغربية الحديثة. وبذلك اندفع المثقفون الأفارقة للنيل من القيم الغربية، خاصة وأن هذه السياسات الاستيعابية قد ربطت ما بين نوعية التعليم والثقافة وخطط التنمية الاقتصادية التي تبنتها الدول الاستعمارية المانحة في مجال التوظيف والخدمة في إدارات الدولة، وحيث أن اعتلاء مناصب الدولة العليا إنما هو رهين بنوعية الدراسة التي تبدأ من المدارس التبشيرية إلى الجامعات والمعاهد الأوربية. وقد أدت هذه السياسات كما أشرنا من قبل إلى خلق واقع متناقض كما حدث في نيجريا وتشاد ومالي عن طريق ترقية وتوظيف أبناء الأقليات العرقية والقبلية في المناصب الإدارية العليا للدولة بينما ترزح الأغلبية في الجهل والفقر والتخلف مما أدى إلى نشوب الصراعات والنزاعات والحروب الأهلية.

وفي ذات الوقت فقد أدت هذه السياسات الإدارية والتعليمية والثقافية للاستعمار الغربي إلى إحداث التناقض بين نظم الحكم والإدارة الغربية الجديدة التجربة السياسية والإدارية في نظم الحكم المحلية والأفريقية والموروثة والتي كانت قد تكرست عبر قرون عديدة وأصبحت بمثابة القوانين العامة والمشتركة التي تحكم شعوب المنطقة تأسيساً على تكويناتها الثقافية والحضارية وأعرافها وتقاليدها الموروثة، والتي لا يمكن مسخها أو محوها بجرة قلم ما بين يوم وليلة. إذ أنه لا يمكن وقف تيار الحياة الروحية والمادية المتدفق طوال ستة عشر قرناً ورسوخه في الروح الإنسانية، وفي عقول ووجدان الأجيال المتعاقبة، ورثة تجارب الإمبراطوريات السودانية العظيمة بتراثها الفكري وأنماطها السياسية وأوضاعها الإدارية وتقاليدها الاجتماعية، خاصة وأن هذه الموروثات من القوانين والأحكام قد قامت في ظل دول وإمبراطوريات موحدة وفي ظل وحدة إقليمية بين شعوب المنطقة

المتداخلة والمتـجانسة. ومما يرسخ هذه القوانين وبصـورة تطبيقيـة وعملية، إنها قامت عـبر تجارب اجتـماعية غنية أدت إلى صـهر تقاليد كـافة الأعراق والقبائل في بوتقة موحدة بمـا وصف بالأعراف الأفريقية المحلية (African traditions). ولعل من الأخطاء التي وقعت فـيها لإدارة الاستعـمارية اللجوء إلي تقـسـيم حـدود الدول إلى منـاطق نفـوذ وفق المصـالح السـيـاسـيـة والاقتصادية لكل دولة، الأمـر الذي أدى إلى وضع الحواجز الإدارية للفصل بين مجموعـات وكيانات موحدة في الماضي. وكان من نتـيجة ذلك أن دخلت في التجمعات الإدارية المسماة بالمستعمـرات جماعات متعددة ليست بينها أية روابط اجتماعية أو عرقية تذكـر، إنما وجدت نفسها وقد أدمجت في وحدات سياسية مكونة بطريقة مصطنعة (37).

وقـد أرادت الإدارة الاستـعـمـارية من وراء ذلك التـأكيـد بأن القـوانين والأعراف المحلية الأفريقية الموروثة والتي كانت توحد بين هذه الجماعات، لم يعـد لها مكان في واقع الإدارة الاسـتـعمـارية وكتـوطئـة لتطبيق القـوانين والأحكام القـضائيـة الغربيـة الحديثـة. ومع اعتـرافهم بكفـاءة التنظيمـات الإدارية والقـضائيـة التي كـانت سائدة في المـنطقة منذ عـهـود (المنسـا) و (الأسكيا) والتي لا يخفون إعجابهم بها، فـقد تحول القانون العرفي التقليدي الذي تم تطبيـقه في المحاكم التـقليدية إلى مجـرد أدوات محلية يسـتخدمـها الحـاكم الأوربي لتنفـيذ سـيـاسـته الإدارية وهذا مـا حـدا بالمؤرخ (و ج أ. أورمسبي جـور) أن يكتب في مذكراته بعـد زيارة قام بها إلى غرب أفـريقيا عام 1926م، قائلاً : (إن أكبر عامل من عوام التفكك بغربي أفريقيا في رأيي هو إحلال القانون الإنجليزي والإجراءات القضـائية الإنجليزية محل القانون الوطني والعـرف القديمين، إذ لا شئ يعمل عـلى تقويض التقـاليد والمجـتمع والتنظيم الوطني بقدر استبدال الأسـاليـب القانونية الوطنية بأساليب أوربية)

(38). كذلك من أقوال المواطنين الأفارقة في هذا الصدد والتي ذهبت أمثالاً مثل قولهم "ياله من تعب للبشر أن يولدوا في ظل قانون بينما يلزموا باتباع قوانين أخرى" أو قولهم: "إن المرء عندما يفعل ذلك فكأنه يتخذ الفيل صديقاً ليدله على طريقه" وبالطبع فليس كل هذه الأقوال صحيحة تماماً سواء ما فعلته الإدارة الاستعمارية أو ذكره المواطنون الأفارقة، فمن جهة فليس هناك اعتراضاً على مبدأ تحديث القوانين لتواكب متطلبات وتطور العصر، بما في ذلك الاستفادة من القوانين الغربية الحديثة والمستحدثة، ومن جهة أخرى فإننا لا ننكر بأن القوانين الأوربية قد اعترفت وفي مجالات محددة وبطريقة متفاوتة، بالأعراف والقوانين الحضارية الأفريقية القديمة، بما في ذلك تجربة المحكمة الإسلامية (تحت الشجرة)، والتي يرأسها قاضي الشريعة (QADI). ولكن المخاطر تكمن في تجاهل الإدارة الاستعمارية للقوانين والأعراف المحلية التي تكرست عبر تجربة طويلة بدافع تطبيق سياسات التجزئة والتقسيم، الأمر الذي أدى إلى إثارة عوامل التناقض والازدواجية في الممارسة العملية المحلية والاجتماعية. وتكمن الازدواجية هنا بأن بعض التجارب إنما تختص فقط بالقبائل المسلمة المتعايشة وسط القبائل الأخرى بما يمثل شكلاً من أشكال الفصل والتفرقة بين المجموعات القبلية داخل المجتمع الواحد بدلاً من أن يلجأ القانون الأوربي إلى الاستفادة من الأعراف والقوانين الموروثة عن طريق مزجها ودمجها وتعميمها في الإدارات الأهلية كنموذج للقانون الموحد. خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن القانون الإسلامي نفسه قد نجح وخلال قرون طويلة في التكيف مع الأعراف والتقاليد المحلية الأفريقية. ولا زالت مظاهر ذلك باقية في العديد من أنحاء أفريقيا الغربية حيث يكون الفصل بين المجموعات القبلية المختلفة هو القانون الأنسب، والأكثر عدالة وقبولاً، مهما كان مصدر هذا القانون، بينما يكون

مصـــدره في أحيان كـثيرة مـجهولاً لكونه مـزيج من الأعراف المتفق عليـها، والقوانين التجارية والحسابية التي جاء بها العرب المسلمون إلى المنطقة. ومن بين هذه القوانين مـا يحكم المنازعات المتعلقـة بحقوق ملكيـة الأرض والميراث وكل قوانين الأحـوال الشخـصيـة التي نجمت عن عـملية التـداخل والتزاوج والتـصـاهر بين المسـلمين وغـيـر المسلمين من الأهالـي. ومن أمـثلة ذلك أن القوانين الأفريقـية التقليدية لم تكن تعتـرف بحق المرأة في الميراث وقد نالت المرأة الأفـريقيـة في المنطقـة هذا الحق وفق التعـديلات التي طرأت نتـيجـة للاندماج بين القـانون الإسلامي والعرف الأفريقي القـديم. والأمثلة في ذلك كثيرة توردها كتب القانون. لذلك فقد نجم عن تطبيق القوانين الإنجليزية في المحاكم الأفريقية واقع جـديد يقوم على الموروث الأوربي، بما أحدث حالات الازدواجيـة الاجتـماعـية فـي القوانين ولا يفـوتنا في ذلك أن نشيـر إلى أن الهدف النهائي للنظـام القضائي الأوربي كان يسعى إلى إعـادة تنظيم حركة المجتمع والعلاقات بين المجموعات المختلفـة وربطها بالسياسات الاستعمارية العليا في المنطقة، وذلك حسب تقسيمهـا الاجتماعي والثقافي الجديد، ويشمل ذلك جرائم التجاوزات الإدارية والسياسية، وحتى تصبح القوانين التي تسير حركة المجتمع في يد المأمور أو المحاكم المدنـية والجنائية التي أقامتها الإدارة الاستعـمارية، فالغرامـات تدفع بالجنيه الإسترليني وفق القـانون الإنجليزي بدلاً من دفـعهـا تماشيـاً مع الأعراف المحليـة السائدة بواسطة طـرق أخرى كالماشيـة وغيرها وكما هو الأمر في قـانون الدية الإسلامي. وبالرغم من أن هناك قضايا اجتماعية عـديدة تستعصي على القانون الإنجليزي المعدل، فإن للقانون الإنجليـزي الحق في الحكم على صلاحـية أو عدم صـلاحية قـواعد العـرف الأفريقي المحلي، بينمـا يجـد مثل هذه المحـاكم رفضـاً لدى الأهالي، ولكونه يقوم على مـعايير وأخلاقيـات تتناقض وأعرافهم وتقاليـدهم المحلية.

ويندرج تحت هذه الأحكام محاربة الظواهر الاجتماعية كالتداوي بالأعشاب (الطب البلدي) وارتداء الاحجبة والعمل بالطلاسم أو السحر أو الشعوذة. إلى جانب قضايا أخرى معقدة يصعب معالجتها عن طريق القوانين السائدة في بريطانيا وفرنسا. بل تتطلب هذه الظواهر معالجة تدريجية تلاقي قبولاً لدى المجتمعات الأفريقية. وبذلك لم تجد القوانين والأعراف الموروثة فرصتها للتطور داخل عملية الاندماج بين القبائل والمجموعات العرقية المختلفة للخروج بتجربة قانونية أفريقية أصيلة نبعت أساساً من تجارب الإمبراطوريات السودانية القديمة في الحكم والإدارة والقانون، علماً بأنه ولدى دخول الاستعمار للمنطقة وتطبيقه للقوانين التعسفية الجديدة، فإن هناك الكثير من المثقفين من أبناء المنطقة كانوا يخضعون للنظام القانوني التقليدي في معاملاتهم الاجتماعية والأسرية، رغم استيعابهم الكامل لقانون التطور الحديث وذلك مراعاة للتوازن من جراء العوامل الاقتصادية والاجتماعية القائمة، وإلا فإنهم يصبحوا بذلك غير إفريقيين ولا ينتمون إلى ذلك المجتمع المحلي الأفريقي بأعرافه الموروثة. وهذا ما يفسر لنا حتى اليوم القضايا التي تعالجها الآداب المسرحية والسينمائية الأفريقية خاصة في كل من مالي والسنغال حول حالات التناقض القائمة في القوانين الاجتماعية التي أصبحت وفي ضوء فرض قوانين اجتماعية وحضارة غربية جديدة لا تراعي المرونة والتجرد. وبذلك أصبحت القوانين الإدارية والقضائية الاستعمارية شكلاً آخراً من أشكال سياسات التفرقة والشتات داخل المجتمعات الواحدة.

ولقد عرضنا كل هذا لندلل على أن السياسات الإدارية والقانونية التي تم تطبيقها بواسطة الاستعمار في المنطقة إنما هي جزء لا يتجزأ من عملية التجزئة والتقسيم في وجه كل احتمالات لوحدة أقاليم المنطقة داخل حدود

واحدة مشتركة. كما تكمن خطورة هذه السياسات الاستعمارية في أنها تستهدف وفي المقام الأول قضية الشخصية الذاتية The African Personlity والهوية الوطنية للحضارة الإفريقية النابعة من أعرافها وتقاليدها وموروثاتها وتجاربها الثرة. وفي ضوء هذه التطورات سعت الدول الإفريقية أول ما سعت، بعد استقلالها إلى معالجة هذه التناقضات من خلال العودة إلى تأصيل قوانينها وإعادة صياغتها بدرجة تؤمن الانسجام ما بين الأعراف والتقاليد الاجتماعية والقانونية الموروثة والقوانين الحديثة والمتطورة وحيث جاءت عملية تعديل وتحديث القوانين والدساتير داخل إطار عملية معالجة قضايا الوحدة والتنوع، وتجاوزاً لمظاهر الانقسام والخلاف التي فجرتها السياسات الاستعمارية في سائر أرجاء القارة الأفريقية. حيث أن هذه السياسات قد أورثت الحكومات الأفريقية في فترة ما بعد استقلال مشكلات ومعضلات تهدد وحدتها القومية والوطنية. وهذا ما دفع بواضعي الدساتير والقوانين في الدول الأفريقية إلى الإشارة إلى موجهات محددة مثل اسم الدولة، الدين الرسمي ومصدر التشريع، اللغة الرسمية، الخصائص المميزة للاقليمية والجهوية - شكل الحكم - ذاتي - محلي - مركزي - فيدرالي توزيع السلطة والثروة حرية العقيدة - المساواة... إلخ.

وبذلك سعت كل دولة إفريقية وبهذا الشكل إلى استنباط قوانين تهدف إلى تحقيق التوازن والبحث من جديد في عوامل الوحدة الوطنية وذلك في الطريق إلى البحث عن الوحدة الأفريقية الشاملة والمأمولة.

إننا وبذلك ندرج هذه الصورة داخل إطار القضية المركزية التي سعينا للبحث عن إجابة لها حول إمكانية توحيد الرقعة من منطقة الحزام السوداني كما كانت عليه، كجزء من أجزاء القارة الأفريقية. فاتضحت لنا آفاق (الإمكانية) كما برزت لنا معالم (الخلاف). والآن فإن الأقاليم الأفريقية

تسـعى من جديـد لتحـقـيق نظرية التـمازج والاندمـاج والتكامل الإقليـمي الاقتصادي Regional & Economic Integration والذي كان يمكن تحقـيقه عن طريق عملية الاندماج البشري والحـضاري التي شـهدتها القارة من قبل، وكسبيل وحيد يفضـي إلى طريق التكامل والوحدة الأفريقية المأمولة. فإذا كنا قد اتخذنا منطقة الحزام السوداني نمـوذجاً لذلك، وكخطوة أولى تحو تحقيق وحدة الأقاليم الأفريقية فـما هي أذن آفاق التعاون والتكامل والوحدة الممكنة في ضوء هذا الواقع القائم اليوم؟



(4)

## إمكانية (الوحدة) رغم إشكالية (الخلاف)

**أولا: الحزام السوداني، وآفاق التعاون والتكامل والوحدة :**

1 ـ وبهذا كله تعتبر منطقة الحزام السوداني منطقة موحدة وبكل المقاييس. حيث يجمع بين كافة أقاليمها التشابه في كل شئ.

جغرافيا فإنها أرض السافنا ما بين فقيرة وغنية. الأرض الصلبة (Aridity). أرض الساحل الممتد ما بين الغابة والصحراء والمنبسط من صحراء موريتانيا (غرباً) المجاورة لنهر السنغال إلى صحراء النوبة (شرقاً) والمجاورة لنهر النيل. إنه نفس الحزام الممتد في منطقة واحدة حول خط العرض 15 شمالاً.. (فوقاً أو تحتاً). وبنفس معدل الأمطار ما بين (200-500) ملم في العام وخلال موسم أمطار يستمر من 4 ـ 5 شهور (أقل أو أكثر).. فهي منطقة تتشابه بذلك في أنهارها ووديانها وواحاتها وآبارها، وتتشابه في محصولاتها الزراعية : الفول السوداني، القطن، الصمغ والذرة وفي اقتصادها الزراعي من الزرع والضرع (flora & Fauna) وتتشابه في ترحال رعاتها، واتصال تجارها، واستقرار مزارعيها. تتوحد المنطقة حتى من خلال أزماتها من زحف الصحراء والجفاف والمجاعة ونوعية الأمراض والآفات كالجراد والدودة الرملية. وهي منطقة واحدة ممتدة لا تحد

انفتاحها حواجز أو عوائق طبيعيــة كالجبال والهضاب والصحارى الشاسعة. ولا تمنع الحدود الإدارية حركة الإنسان فيها ولو سيراً على الأقدام، مهاجراً، أو حاجاً أو لاجـئاً. سواء للبحـث عن الزاد والماء والمأوى أو البحث عن العلم والثقافة والتبادل التجاري.

2 ـ هي منطقــة الإرث المشتــرك (Common Heritage) الذي تبلور منذ أكثــر من ألف عام بفــعل التداخل الثــقافي والحضــاري والانصهــار العرقي والقبلي والإنســاني والتبادل الاقتــصادي والتجــاري. فأدت عملية التــمازج والتصاهــر إلى جعلها بوتقة للوحــدة والتنوع فهي تتشابه حــتى في ملامح إنسانها ومزاجها السوداني المشترك ومن خلال التشابه في العادات والتقاليد الاجتماعــية والعائلية وفي المأكل والمشرب والملبس وفي الموســيقى والطبول والإيقــاعــات والفنون والآداب. هي منطقــة أدت تركــيــبــتــها الاقــتــصــادية والاجتــماعــية المتــشابهة إلى تشــابه تجاربهــا السيــاسية ســواء عن طريق برلماناتها الديمقــراطية، أو انقلاباتها الــعسكرية، فهي إذن منطقة تتــوحد في مصيرها وتتطلع نحو غاياتها وأهدافها في التعاون والتكامل والوحدة.

3 ـ ورغم توفر مــقومــات الوحدة في منطقــة الحزام الســوداني فإنه لا يمكننا التحــدث عن وحدة فعلية أو ممكنة وإلا فإن الحــديث على ضوء الواقع الراهن عن وحــدة لــدول الحــزام الســوداني لن يكون إلا ضـــرباً من الحلم الكاذب فقــد ساد المنطقة بعد مــرحلة دخول الاستعــمار إليها، وبعــد مرحلة الاســتقــلال واقع جــديد، عندما اتخــذت دول المنطقــة حدودها الــسيــاسيــة والإدارية الجديدة ووقفت في ضوء ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية تدافع عن سيــادة ترابها الوطني واســتقــلالية قرارهــا، وعكفت كل دولة على معــالجة أوضاعــها الداخلية واتخــاذ مواقفــها من قضــايا الوحدة الداخلية والتــعاون الإقليمي والارتبــاط الدولي، وذلك كله انطلاقاً من ســياساتهــا الذاتية وشكل

الحكم فيها. بل برزت من خلال ذلك قضـايا كشفت عن عناصر الخلاف بين الدول المتجاورة وهذه العناصر هي:

- اختلاف الأنظمة السياسية.
- ضايا الحدود وحسن الجوار والأمن على الحدود الموروثة من الاستعمار بما أثار ظاهرة النزاعات بين الدول المتجاورة.

4 ـ تبعـد الواقع الراهن وبشكله الجديد، داخل الحزام السـوداني إمكانية قيام وحدة شاملة بين دول الحزام، إلا أنه لا يلـغي إمكانية واحتمالات اتخاذ خطوات تقـرب بين هذه الدول داخل إطار مـفـهوم التـعـاون والتكامل الذي تنادي به مواثيق وقـرارات منظمة الوحـدة الأفريقيـة، وما دامت هذه الدول تحتفظ بمقومات أساسية في التقارب والانسجام والوحدة.

5 ـ ألا يتـجاوز أي تصـور لوحـدة الحزام السـوداني مـيثـاق ومبـادئ وقرارات منظمـة الوحدة الأفريقيـة بل يأتي ذلك كخطوة في طريق الأهداف الراميـة إلى تحقـيق الوحدة الأفـريقيـة الشاملة، وذلك انطلاقـاً من مفـهوم التعاون والتكامل الإقليمي عبر المنظمات الإقليمية المتعددة والمتداخلة.

6 ـ لا يجب التشـديد على وجوب تحقـيق وحدة (أفقـية) بين الدول التي تنتمي للحزام السوداني وحدها مع عزل الدول المجاورة التي تقع جنوباً منها وتحتفظ بتقاليد وموروثات خارج إطار ثقافة وحضارة الحزام السوداني، لأننا نكون قد اتبعنا نفس النظرة التقسيمية الاستعمارية (شمال جنوب) ولذلك لا بد أن يتبلور كل مفـهوم.عن الوحدة القومية والوطنية في مـستواها الداخلي والإقليمي.

7 ـ وفي هذا الخصـوص فإن عناصـر التقارب والانسـجام الحـضاري والثقـافي والاجتـماعي بين دول الحـزام السوداني إنما تمـثل أرضية صـلبة

لتحقيق التعاون والتكامل بين شعوبها وبما يمثل حجر الزاوية للربط والتكامل بينها وبين بقية دول المنطقة من خلال فعالية وديناميكية المنظمات القائمة والمنظمات الجديدة والتي تسعى لاقامة سوق أفريقية مشتركة.

8 ـ تتمثل إمكانية التقارب بين المنظمات الإقليمية القائمة في المنطقة في أن جميع دول الحزام السوداني تنتمي إلى منظمات إقليمية واحدة هي منظمة الوحدة الإفريقية ومنظمة المؤتمر الإسلامي ومنظمة دول عدم الانحياز. وهذه المنظمات تجمع بين دول الحزام السوداني الأفريقية ودول الحزام العربية والإسلامية. ومن جهة أخرى فإن دول الحزام السوداني الأفريقية والعربية تجمعها بالدول العربية عضوية منظمة المؤتمر الإسلامي وقد أحدث هذا التداخل والتقارب أثره الفعال في السياسات القارية لمنظمة الوحدة الأفريقية "قضية جنوب أفريقيا" ودعم الدول الأفريقية للقضايا العربية والإسلامية (قضية فلسطين). سوى أن هذا الإطار الواسع من العلاقات بين المنظمات القارية والإقليمية لم يحدث حتى الآن أثره الفعال والديناميكي في إقامة تعاون ملموس يحقق التكامل والوحدة العضوية بين الطرفين.

**ثانيا** : وفي أثر ذلك قامت محاولات تهدف إلى وضع اللبنة الأولى لمفهوم وحدة دول الحزام السوداني حيث انعقد في مدينة (ورقلة) بالجزائر أول مؤتمر قمة لدول الساحل أو (الدول المتاخمة للصحراء) وذلك في 8 أبريل 1976 والذي ضم في هذه المرة رؤساء كل من الجزائر وليبيا والنيجر بينما عقد المؤتمر الثاني في طرابلس في نوفمبر 1976 ورغم أن انعقاد هذين المؤتمرين قد جاء متعلقاً بظروف وملابسات العلاقات القائمة بين دول الشمال الأفريقي العربية ودول منطقة الحزام السوداني الأفريقية ولأغراض محدودة في بداية الأمر، إلا أن قرارات هذين المؤتمرين قد دعت إلى توسيع

المشاركة، ربما لتشمل جميع دول المنطقة. ولذلك فقد شاركت في المؤتمر الثالث الذي انعقد في نيامي عاصمة النيجر في الفترة ما بين 19 _ 21 مارس 1977، كل من مالي وتشاد. وقد أعلنت قرارات مؤتمر نيامي الأهداف الجديدة والمتمثلة في تحقيق تعاون مثمر في مجالات التعاون الاقتصادي و الثقافي والاجتماعي، وتعزيز علاقات الأخوة والصداقة والتضامن وحسن الجوار والتعاون الوثيق. وأعرب الرؤساء عن تمسكهم بمزايا الحوار والتشاور وحل الخلافات بالوسائل السلمية عن طريق التفاوض والوساطة والتحكيم. ولعل العنصر السياسي الجديد في هذا التحرك إنما يتمثل في إدانة التدخل الاستعماري، كما أعربوا عن تضامنهم مع شعب جزر القمر وشعوب الساحل الصومالي المسمى بالفرنسي ودعم مبدأ تقرير مصير شعوب المستعمرات الفرنسية (39).

وقد حققت هذه الخطوة هدفين هامين، الأول : يتمثل في تجاوز السياسيات الفرنسية في إحكام السيطرة على المنظمات التي تحكم العلاقات بين دول المنطقة بينما يتمثل الهدف الثاني في اتخاذ خطوة جادة لاقامة تعاون اقتصادي وثقافي مؤسسي بين دول الشمال العربي الإسلامي والجنوب الأفريقي من دول الحزام السوداني، سوى أن السياسات الداخلية والإقليمية لكل من الجزائر وليبيا قد ألقت بظلالها على طبيعة هذا التجمع، خاصة الجزائر التي تسعى إلى استقطاب الدعم الدبلوماسي الأفريقي لقضية الصحراء الغربية، إلى جانب مشكلة الطوارق بالنسبة لكل من الجزائر وليبيا. الأمر الذي أدى إلى استبعاد دول أخرى هامة في المنطقة مثل المغرب المجاورة والمتداخلة حضارياً وثقافياً مع هذه الدول الأفريقية. وفي البداية نظر العديد من المراقبين لهذا التجمع في إطار محدود بأنه تحرك دبلوماسي من قبل الجزائر يسعى لعزل المغرب وإقامة تحالفات في المنطقة مع

صديقـاتها من الـدول الأفريقيـة، خاصــة وأن مؤتمري ورقلة وطرابـلس قد أشارا وبوضوح إلى تأييد حق تقرير المصيـر لشعب الصحراء الغربية إلا أن هذا التأييـد قد غاب تمـاماً عن مؤتمر نيـامي الثالث، بما سمح لـلجزائر بضم المزيد من دول المنطقة إلى هذا التجمع في وقت لاحق وحيث انضمت للمؤتمر في قمة الجـزائر في 24 نوفمبر 1993، دول أخرى هي الـسنغال وبوركينا فاسو وموريتانيا، فأصـبح التجمع يضم معظم دول الحزام السوداني سوى أن مؤتمر الجزائر قـد استبعـد هذه المرة ليبيا إلى جـانب المغرب، الأمر الذي أثار الشكوك حول الأهداف الحقيقية للمـؤتمر. رغم أن البيان الختامي قد أكد على مـبدأ توسيع الإطـار ليشمل كـل دول المنطقة، إلا أن البـيان قد تـضمن فقـرات واضحة تشيـر إلى مساندة التوجـهات الداخلية في الجـزائر، عندما أشار البـيان وبوضوح إلى التضـامن مع الحكومات التي تعاني من مـشاكل زعزعـة الوحدة الوطنية عن طريق تحـريف ما وصفـه بالقيم السامـية التي تستند إليهـا مجتمعات هذه الدول من أجل أهداف سـياسية. كما أكـد البيان على تضامن الدول المشـاركة من أجل الحفاظ على القـيم الدينية التي تشكل أسس منظمة المؤتمر الإسلامي، وذلك بالإشارة بطرف خفـي إلى معارضتها للحركات الدينية السياسية (الإسلام السياسي). وحيث أوضح بيان الجزائر الختامي رفض هذه الدول لما وصفتها بالتـصرفات والتوجهات المنافية لروح القـيم والموروثات الإسلامـية والمنافـية لميـثـاقي منظمتي المؤتمر الإسـلامي ومنظمة الوحدة الأفريقية. (40)

ويتضح من إشـارة البيان إلى أن الدول المشاركـة قد شددت عن عزمـها على تكثيف التنسـيق فيما بينهـا لصيانة الأمن والسلام في منطقـة الساحل الصحراوية، أن ثمة تحالف قد تم بين الجزائر ودول المنطقة وفي مقدمتها كل من السنغال ومالي على إبعاد تأثير الدول العربية الإسلامية التي تشكك هذه

الدول في سعيها لأيقاظ حركة البعث الحضاري الإسلامي في المنطقة والعودة بهذه الدول إلى أمجاد الإمبراطوريات السودانية الأفريقية الإسلامية الأولي والتي ازدهرت في المنطقة منذ عهود طويلة. وبذلك فإن هذا التجمع الذي استبعد دولاً هامة أخرى مثل المغرب وليبيا والسودان قد انتهج استراتيجية إقليمية أملتها أوجه (الخلاف) بين الدول الداعية لإقامة التجمع وبعض دول الحزام السوداني الأخرى.

وبالفعل فقد أصبحت أصوات الدول تنادي من داخل هذا التجَمع بأن الدول المتاخمة للصحراء لا تنحصر في هذه الدول، حيث أشارت السنغال إلى أهمية مشاركة المغرب وجميع دول مجموعة ما يسمي باللجنة الدائمة لمكافحة الجفاف في منطقة الساحل (Cilss) كما أعربت كل من مالي والنيجر وتشاد عن استيائها من عدم دعوة ليبيا للمشاركة في التجمع بسبب أهمية المشاركة الليبية حيث تجمع ليبيا بهذه الدول قضايا أمنية واقتصادية حيوية.

ومن كل ذلك يتضح أن الخلافات السياسية بين دول المنطقة بما يصاحبها من الهواجس الأمنية ظلت ربما حتى يومنا هذا تقيد فكرة قيام تجمع شامل لدول الحزام السوداني.

ورغماً عن هذا الواقع الماثل فإن الفكرة يجب أن تظل حية ومتقدة لما يجمع بين هذه الدول من حيث عوامل الإرث المشترك والمصير الواحد، والمستقبل الواحد، الأمر الذي تمثل في الرغبة الأكيدة في قيام شتي أنواع التجمعات والمنظمات المتداخلة في المنطقة، ولتجاوز هذه العقبة وفي انتظار التوصل إلى حلول حول مشاكل المنطقة، كقضية الطوارق ومشكلة الصحراء الغربية. فإن عودة الروح إلى اتحاد دول المغرب العربي سيمكن من إقامة علاقات متينة مع المنظمات الأخرى في المنطقة مثل تجمع دول اللجنة المشتركة لمكافحة الجفاف في الساحل. وأن نتائج التقارب الإيجابي

بين هاتين المنظمتين إلى جانب المنظمات الأخرى سيؤدي إلى توسيع إطار وفكرة تجمع الدول المتاخمة للصحراء ليشمل الدول الأخرى بما فيها السودان خاصة مع العلاقات الخاصة التي تجمع السودان بكل من ليبيا وتشاد ويكون العقد بذلك قد اكتمل تماماً وباعتبار أن السودان جزء لا يتجزأ من منطقة الحزام السوداني الكبير تأثيرا وتأثراً.

**ثالثاً** : وفي انتظار ما تسفر عنه التطورات السياسية الإيجابية في المستقبل التي تهيئ المجال لاقامة تجمع موسع وشامل لدول الحزام السوداني، فإن ثمة خطوات يجب اتباعها من أجل توفير وتأمين الاستعداد لدى شعوب المنطقة لاستيعاب أبعاد الإرث الحضاري و الثقافي المشترك والذي يؤدي بدوره إلى تنمية الشعور بالأهداف المشتركة والمصير المشترك، وذلك من خلال تعميق التفاهم والانسجام والتعارف بين هذه الشعوب. ولتحقيق هذا الهدف لا بد من الانطلاق من استثمار عوامل التقارب الحضاري والثقافي من خلال ما يلي :

**1 ـ إعادة تنشيط الحوار الثقافي بين شعوب المنطقة من السنغال إلى السودان من أجل التعارف أو إعادة التعارف ومن خلال مشروع ثقافي يتمثل في الآتي :**

(أ) تكثيف عملية تبادل الصناعات الثقافية المختلفة مثل: الكتاب، السينما، الصحافة، الرياضة، المعارض.

(ب) التعاون بين الجامعات والمعاهد والمراكز الثقافية ومراكز البحث العلمي والترجمة حول الموروثات المشتركة بين دول المنطقة مع توسيع مجال تبادل البعثات الدراسية بين جامعات المنطقة ومعاهدها المتخصصة " معاهد الدراسات الأفريقية ".

(ج) تشجيع وتجسيد فكرة إعادة كتابة تاريخ المنطقة على أسس وطنية أفريقية جديدة والقيام بدراسات مقارنة مشتركة في مجال التاريخ والآثار والثقافة والآداب والفنون كامتداد للجهود التي تقوم بها وتدعمها منظمة اليونسكو واللجان الثقافية التابعة لمنظمة الوحدة الأفريقية والجامعات العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

(د) إقامة جامعة لدول المنطقة بإحياء موروث جامعة سونكري في تمبكتو كبوتقة لثقافات وعلوم المنطقة والقيام بعملية نفض الغبار عن الوثائق المتراكمة في معهد تمبكتو والمعهد الفرنسي لأفريقيا السوداء (IFAN) في داكار.

(هـ) إنشاء مراكز لتدريس اللغات الوطنية الهامة في المنطقة وذلك في ثلاث مناطق في (الغرب) و(الوسط) و(الشرق) وذلك كخطوة أساسية في طريق محو حاجز اللغة، والفكاك من ظاهرة التقوقع والتشرذم داخل اللغات الأجنبية لإيجاد وسائط وطنية أفريقية جديدة في التخاطب بين أبناء المنطقة. وأن يكون ذلك مقابلاً على الأقل لفكرة تقوية تيار الفرانكفونية ونشر اللغة الفرنسية التي يروج لها الآن من خلال مشروعات قمة دول فرنسا وأفريقيا Faranco African Summit.

(و) إقامة مهرجان إبداع سنوي أو دوري لثقافة وآداب وفنون منطقة الحزام السوداني كجزء من مهرجان الفنون الأفريقية العام وان يشتمل كذلك على دورة رياضية.

(ز) تقوية وسائل الاتصال الإعلامي من إذاعة وتلفزة لكي تصل إلى جميع أطراف الحزام السوداني وتشتمل على برامج بكافة اللغات واللهجات الوطنية المستخدمة في المنطقة.

(ح) إنشاء لجنة ثقافية دائمة بين دول المنطقة تتبنى إقامة ندوة دورية منتظمة حول الإرث الحضاري المشترك لمنطقة الحزام السوداني.

هذا ما يتعلق بالجانب الثقافي كأرضية صلبة تهيئ عوامل التقارب والتعارف في العلاقات الحضارية والتاريخية القائمة بين دول الإقليم الواحد. وحيث تمثل مميزات التقارب الثقافي والحضاري قاعدة أساسية لاقامة تعاون وتكامل اقتصادي إقليمي وبما أن التعاون والتكامل الاقتصادي الإقليمي سيظل هو النموذج الوحيد الذي تقدمه منظمة الوحدة الأفريقية في قراراتها ومؤتمراتها المتتالية لتتجاوز سياسات الاستيعاب الثقافي والاقتصادي التي ترمي إلى تهميش القارة الأفريقية، ولكونه العامل الحاسم الذي يقضي على مظاهر النزاعات والتجزئة والتقسيم، فإن البديل للأفكار التي كان قد طرحها القادة الأفارقة سواءاً لإقامة تجمعات إقليمية وفيدرالية متحدة أو القفز الطويل لإقامة حكومة ولايات إفريقية متحدة، كما نادى بذلك نكروما، هو الشروع في اتباع سياسة الخطوة خطوة، أو الخطوة البطيئة لغرس روح الوعي الإقليمي بين الشعوب والدول الأفريقية، والاكتفاء في هذه المرحلة بإقامة شكل من أشكال التعاون الذي يقود إلى الهدف النهائي "كفكرة الاتحادات الجمركية وغيرها" وتوسيع مظلة التجمعات وتطويرها إلى فكرة منظمات للتعاون والتكامل الإقليمي ويشمل ذلك توسيع دائرة تجمع دول الساحل أو الدول المتاخمة للصحراء لكي تصبح تجمعاً لدول منطقة الحزام السوداني جميعها، وذلك على غرار فكرة تجمع إقليمي لدول منطقة القرن الأفريقي بما يتيح الترابط بين أجزاء واسعة من أجزاء الأقاليم الأفريقية الممتدة من المحيط الأطلسي حتى المحيط الهندي والبحر الأحمر. وتلك الفكرة تستوجبها ضرورة تفعيل الجماعة الاقتصادية "خطة عمل لاغوس ومعاهدة

أبوجا" من خلال تنسيق الجهود وحشد الموارد والطاقات على المستويات المحلية وشبه الإقليمية، والإقليمية، ثم القارية، وأن يتم كل ذلك سعياً وراء تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية لشعوب المنطقة(كقضية محورية وجوهرية) يكون الإنسان أساسها ومحورها في إطار الأمن والسلام والاستقرار، وانطلاقاً من القناعة بأن تكاملية التعاون الدولي مع جهود دول وشعوب المنطقة لخدمة تطلعاتها وأهدافها، لن تتم إلا من خلال عملية التعاون والتكامل بين هذه الشعوب والدول، ومن خلال التوصل إلى سياسات اقتصادية وإقليمية أفريقية موحدة في كياناتها ومترابطة مع بعضها البعض لتصب جميعها في فكرة إنشاء السوق الأفريقية المشتركة. أما إمكانية الترابط والتعاون بين جميع هذه المنظمات الإقليمية فقد برزت إلى الوجود منذ عام 1958م مع فكرة إنشاء اتحاد مغاربي فيدرالي، وفكرة إقامة اتحاد فيدرالي لدول غرب أفريقيا بين غانا ومالي وغينيا ومحاولة ضم فولتا العليا" بوركينا فاسو"، للاتحاد، ذلك إلى جانب قيام تجمع لاحق للمجموعة الاقتصادية والجمركية لدول غرب أفريقيا (Udeac) وما نشأ من تجمعات أخرى في شرق ووسط وغرب إفريقيا كتجمع دول حوض السنغال ودول الساحل وتجمع دول شرق ووسط إفريقيا، وما نشأ مثل الأندوقو (دول حوض النيل) والإيقاد (Igadd) وكوميسا (Comesa) و (Sadec) في جنوب القارة. ولم تتوقف هذه المحاولات لإقامة اتحادات مختلفة بل برزت من خلالها اتجاهات نحو الوحدة قادتها ليبيا في المنطقة والتي شملت مصر والسودان وبما أن جميع هذه المحاولات تكشف عن الرغبة في إقامة تجمعات اقتصادية إقليمية ومهما كان شكلها، أو كانت تجربتها، فإن التطورات اللاحقة قد أملت ضرورة توسيع مظلة التعاون والتكامل بين كافة التجمعات الإقليمية لتقريب الشقة بين أطراف القارة، وصولاً عبر إطار السوق الأفريقية المشتركة إلى

مرحلة حاسمة وتاريخية من مراحل استشراف الوحدة الأفريقية الحقيقية. ورغم أن البعض يرى بأن هذه المرحلة لا تزال بعيدة المنال فإن مؤتمر المفكرين والمثقفين الأفارقة والذي عقد مؤخراً في داكار السنغال في 16 مايو 1996م، قد نادى بأن أفريقيا لفي حاجة إلى خطوة ثورية تخطو بها نحو القرن الحادي والعشرين لمواجهة السياسيات التي ترمي إلى تمزيقها وتهميشها من خلال نظرية العولمة الاقتصادية (Modolization) ويتطلب ذلك تنازلات بل وتضحيات لإقامة تعاون وتكامل بين دول الأقاليم الأفريقية المختلفة رغم التناقضات والتباينات السياسية القائمة بين الأنظمة الأفريقية المختلفة، وباعتبار أن بلورة برنامج أفريقي موحد للتخطيط الاقتصادي والتنموي لا يزال يمثل المخرج الوحيد لأفريقيا من أزماتها.

وإذا كنا قد سلمنا بهذا المنطق لإحداث طفرة نوعية وحقيقية نحو التعاون والتكامل الاقتصادي الإقليمي، منادين بتوسيع مظلة تجمع دول الساحل المتاخمة للصحراء لتكوين تجمع لدول الحزام السوداني ومستفيدين في ذلك من أوجه التقارب والانسجام الثقافي والحضاري لدول الحزام، فإن ثمة خطوات تحو التعاون الاقتصادي بين هذه الدول يجب اتخاذها وتتمثل فيما يلي:

**2 ـ إعادة تنشيط التعاون والتبادل الاقتصادي والتجاري والفني على النحو التالي :**

(أ) رغم أن التعاون بين هذه الدول تقف عائقاً أمامه مشاكل الحوار بين دول الجنوب (جنوب / جنوب) باعتبار أن عملية التبادل التجاري والصناعي تحكمها عقبة تتمثل في أن هذه الدول تحتفظ تقريباً بنفس المنتجات والسلع كالقطن والصمغ وأنواع الحبوب كالفول السوداني والذرة والأرز، ولا يتعدى اقتصادها

الاقتصاد الزراعي. كما أن هذه الدول تعاني من التخلف الصناعي بما لا يسمح بتبادل كبير للمنتجات الحيوية والعامة. فإن ذلك لا يقف كله عائقاً أمام فتح أبواب التبادل التجاري وإبرام الاتفاقيات لسد حاجة الأسواق في الدول الأخرى وإنشاء المشاريع الصناعية والتجارية والزراعية المختلفة كهيئات مشتركة.

(ب) ويوجد بالفعل إطار يتمثل في الهيئات المشتركة لسلع مثل الفول السوداني والصمغ العربي، كما يتيح تبادل الخبرات والتجارب في حقول الزراعة والغابات والري مجالاً هاماً للتعاون بين هذه الدول. آخذين في الاعتبار التبادل التجاري التقليدي كتجارة الحدود وبما يمليه التداخل القبلي بين السكان من التعامل وتبادل المصالح خاصة بالنظر إلى الحقائق الجغرافية والحدودية التاريخية بأن التاريخ الاقتصادي لدول المنطقة إنما هو تاريخ للعلاقات التجارية المتبادلة.

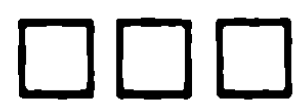
(ج) ولتنشيط عمليات التبادل التجاري والانسيابي لا بد من اتباع نظرة الحدود المفتوحة بين دول المنطقة لتسهيل عملية انتقال الأفراد والممتلكات مثلما كان يحدث في الماضي من مرور الأفراد من غرب أفريقيا إلى شرقها في طريقهم في رحلة الحج، والتي كانت تحمل بين طياتها منافع أخرى من التبادل التجاري والإنساني والثقافي. وتتضمن نظرية فتح الحدود إلغاء تأشيرات الدخول وتوفير وثائق العبور (laissy - Passey) وتخفيض الرسوم والضرائب.والجمارك، ويجئ ذلك في إطار إبرام اتفاقيات جمركية واتفاقية للعبور (ترانزيت) (Transit) ومراجعة قوانين الهجرة والعمل بصفة عامة على توحيد السياسات والقوانين.

وتوطيد أواصر التعاون والتنسيق بين السلطات والمحافظات والإدارات على الحدود المشتركة، ومنحهم سلطات واسعة لتنفيذ هذه السياسات.

(د) إن تسهيل عملية الاتصال والتبادل بين دول المنطقة تتطلب إقامة مشاريع لتطوير شبكات الاتصال كبناء الطرق البرية وكما هو مخطط له من خلال الطريق القاري الممتد من لاغوس إلي ممبسا ومن نواكشوط إلى انجمينا ليرتبط بالطريق الصحراوي من داكار إلى انجمينا والذي يلتقي بدوره بطرق الإنقاذ الغربي في السودان ليصل إلى بورتسودان ومصوع. وإلى جانب الطرق البرية هناك شبكة خطوط السكك الحديدية التى تواصل مسيرتها من الكاميرون إلى نيجريا ومن ثم تتجه غرباً وشمالاً إلى دول المغرب العربي ودول وسط وغرب الحزام السوداني. وحيث تؤمن هذه الشبكة نقل المسافرين والبضائع من دول الحزام المغلقة (Land - Locked) شرقاً إلى ميناء بورتسودان أو غرباً إلي الدول المطلة على المحيط الأطلسي. وتمثل الخطوط الجوية وسيلة أخرى للنقل والاتصال فإلي جانب الخطوط العاملة في هذه المنطقة فإن بالإمكان إنشاء شركة خطوط جوية مشتركة على غرار شركة الخطوط الأفريقية (Air Afrique) العاملة في دول غرب ووسط أفريقيا الفرانكفونية. ولا تقتصر وسائل المواصلات والاتصالات على الطرق الجوية والبرية والسكك الحديدية إذ لا بد من تطوير وسائل الاتصالات الأخرى السلكية واللاسلكية وغيرها من وسائل الاتصالات الحديثة وفي مقدمتها الأجهزة الإعلامية من تلفزة وإذاعة وبمختلف اللغات واللهجات السائدة في المنطقة.

(هـ) وبما أن دول منطقة الحزام السوداني تتشابه في تجاربها في المجالات المختلفة فإن هناك مجالاً واسعاً لتبادل الخبرات خاصة في مجال مكافحة الجفاف والتصحر وبما في ذلك إقامة الهيئات والمشاريع والمعاهد المختلفة. كما يمثل تبادل الخبرات في المجال الصحي جانباً هاماً من التعاون بين هذه الدول لمحاربة الأمراض المتفشية في الإقليم، إلى جانب تجارب مماثلة في مجال الزراعة والتغذية والعلوم الاجتماعية.

ومن ذلك كله نخلص إلى أن عوامل التشابه والتقارب والاندماج بين دول إقليم الحزام السوداني حضارياً وثقافياً، إنما تشكل أساساً تقوم عليه إمكانية التعاون في المجال الاقتصادي والاجتماعي والإقليمي. وأن كل ذلك إنما يقوم على أساس مبدأ الإرث المشترك (Common-Heritage) بما يقدم أنموذجاً فريداً للقارة الأفريقية كتجربة جادة نحو التقريب بين أقاليم القارة وكياناتها ومنظماتها الإقليمية وبما يحقق أهداف القارة المستقبلية في التكامل والوحدة وبما يلغي إشكالية(الخلاف) ويكرس إمكانية (الوحدة).



# المراجـــع


(1) بروفيسورعثمان سيد أحمد البـيلي، حركة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي، 1168 هـ، 1232 هـ 1754م _ 1817م، ومحمد أحمـد بن عبدالله المهدي 1260 هـ ـ 1302 هـ، 1884 ـ 1885 م، وأثارهمـا مجلة دراسـات أفـريقيـة، إبريل 1986 م _ بحث ص (35).

(2) "فانسان مونتاى" vincent monteille، الإسلام في أفريقيا السوداء (L'islam Noir)

(3) Mervyn Hiskett, The Sword Of Truth, The Life And Times Of The Sheu, Usuman Dan Fodio Oxford Un .press, New York 1973, P.p 64-66.

(4) بروفيسور عثمان سيد أحمد البيلي، حركـة الشيخ عثمان بن محمد بن فودي ومحمد أحمد بن عبدالله المهدي، وآثارها، المرجع أعلاه ص (43).

(5) فانسان مونتاي، الإسلام في أفريقيا السوداء، ص (99).

(6) K.b.c Onwubiko, History Of West Africa, From 1800 To Present Day (Book Two), African Fep Publisher Limited, Ibadan0nogeria , Ibadan _ Nieria _ 1985 P.p (15).

(7) Mohammad Alhafiz Altijani, Al.haj Omer Tall Alfuti, 1794-1864 Edition Africans, Abidjan Dakar-lome, Paris 1950, P.p. (22)

(8)same Ref, P.p(38) .

(9)same Ref P.p(49) .

(10) Same Ree, P.p(150) .

(11) J.b .webster Ba /and A.a .boahen, With .michael Tidy /the Growth Of African Civilization, The Revolutionary Years, Since 1800 A.c .longman London 1980, P..p 177

(12) SAME .REF .P.P (183) .

(13) SAME .REF .P.P(182) .

(14) إبراهيم صالح بن يونس / تـاريخ الإسـلام وحـياة العـرب فـي إمبراطورية كانم _ برنو مطبعة الحلبي، القاهرة، 1976، ص (162 _ 163).

(15) Jean-claude Zeltner, Les pasys du Tchad dans la Tournemente 1880-1903, I_harmattan paris 1988,P.P(73) .

(16) J.b .webster Ba., & A.a Boahen The Growth Of African Civilizaion P.p (33).

17,SAME .REF .P.P(34) .

(18) Jean-claude Zeltener, Les Pays Du Tchan Dans Le Tournemente 1880 - 1903 p.p (144 -145)

(19) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحيـاة العرب في إمبراطورية كانم برنو، ص (166).

(20) المرجع نفسه، ص (177).

(21) Michael Crowder West Africa Under Coloniale P.p (21) .

(22) إبراهيم صالح بن يونس، تاريخ الإسلام وحيـاة العرب في إمبراطورية كانم، برنو، ص (172).

(23) Christian Sagilo, Et Catherine, Et Bernard Desjeux, Casamance, L_harmattan, Collection Cairn Paris 1984, P.p(19) .

(24) Same .ref .p.p(14) .

(25) Same .ref .p.p(22) .

(26) تقـرير لصـحيـفـة الشعب الموريتـانيـة، حول : أضـواء على النزاع بين مـوريتنيـا والسنغال، عدد 6 أغسطس، 1989م

(27) صـحـيفـة الرؤية الجديدة، New Vision، كمـبالا _ يوغندا، عـدد 13 أغسطس 1990م.

(28) من مذكرة خـاصة "للمؤلف" حول : "أصل النزاع الموريتـاني السنغالي"، 24 أبريل 1990 م.

(29) الكتاب الأبيض حول النزاع الموريتاني السنغالي، نواكشوط، أغسطس 1989م، ص (5 – 6).

(30) عن أصل الطوارق للرجوع إلي :

Bou Bou Hama: Recherches Sur L_histore Des Touareg

Sahariens Et Soudanais /persence African .paris 1967, P.p(24-9) .
(31) Tchad "conflict Nord -sud" , Mythe Ou Realite?" /bechir Assamani, La, Centre Culture Al-mouna , Paris 1996,p.p118 .

(32) الترجمة العربية "الحكم والسياسية في أفريقيا تأليف الدكتور ـ ت ـ أولا والى ألياس ترجمة ميشيل مسيحة ـ القاهرة 1966 ص104 - 105.
T .olawale Elias, Governments And Politics In Africa

(33) المرجع نفسه Ref .Same (أعلاه)، ص (62)

(34)المرجع نفسه Ref .Same (أعلاه)، ص (84)

(35) كولين ليجوم، الجامعة الأفريقية دليل سياسي موجز، سلسلة دراسات افريقية، ترجمة أحمد محمود سليمان، الدار المصرية، القاهرة، ص (167).

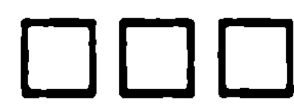
(36) المرجع نفسه، ص (168).

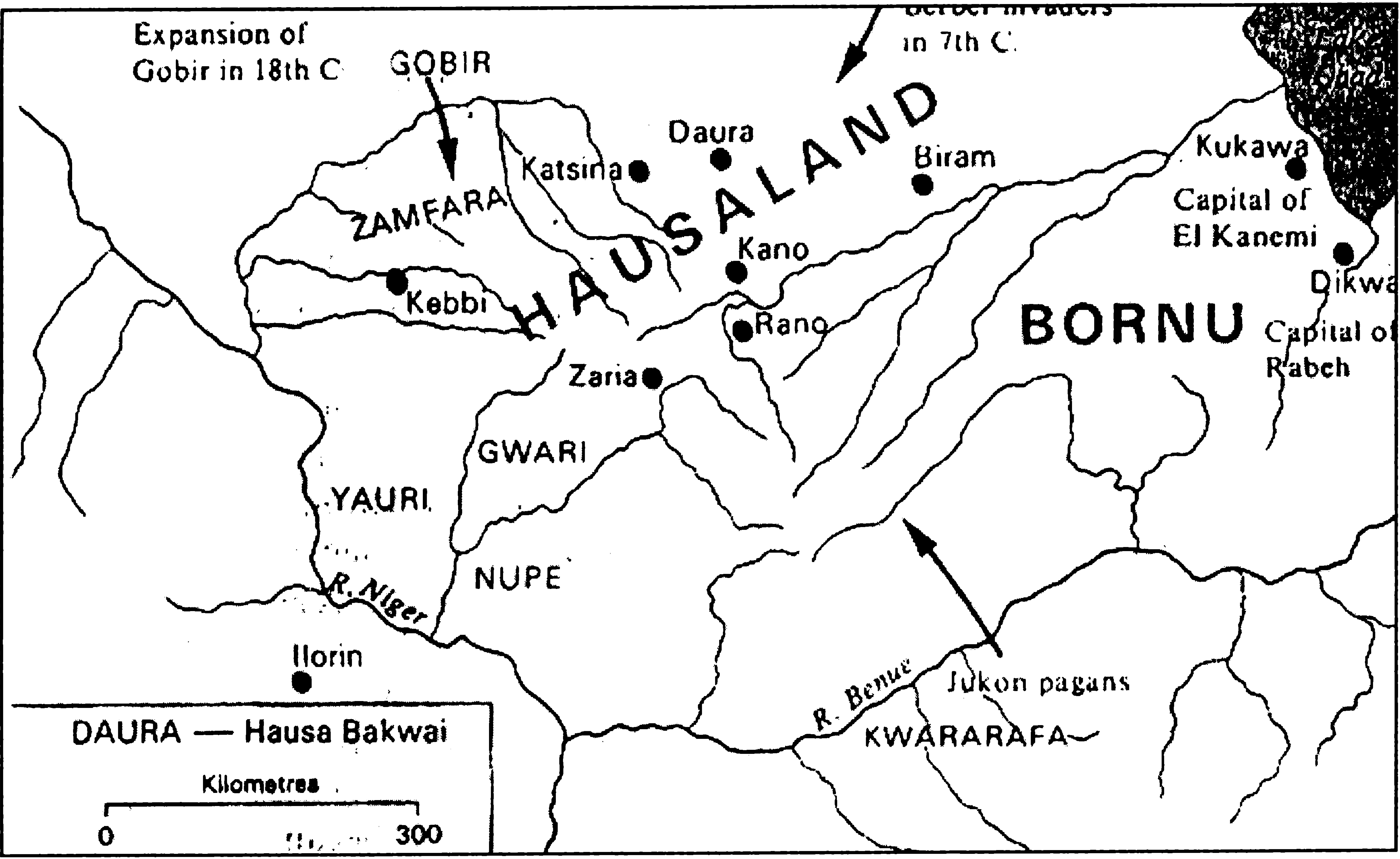
(37) د. ت. أولا والي الياس، الحكم والسياسة في إفريقيا، ترجمة ميشيل مسيحة، القاهرة، فبراير، 1996، ص(61).

(38) المرجع نفسه، ص (155).

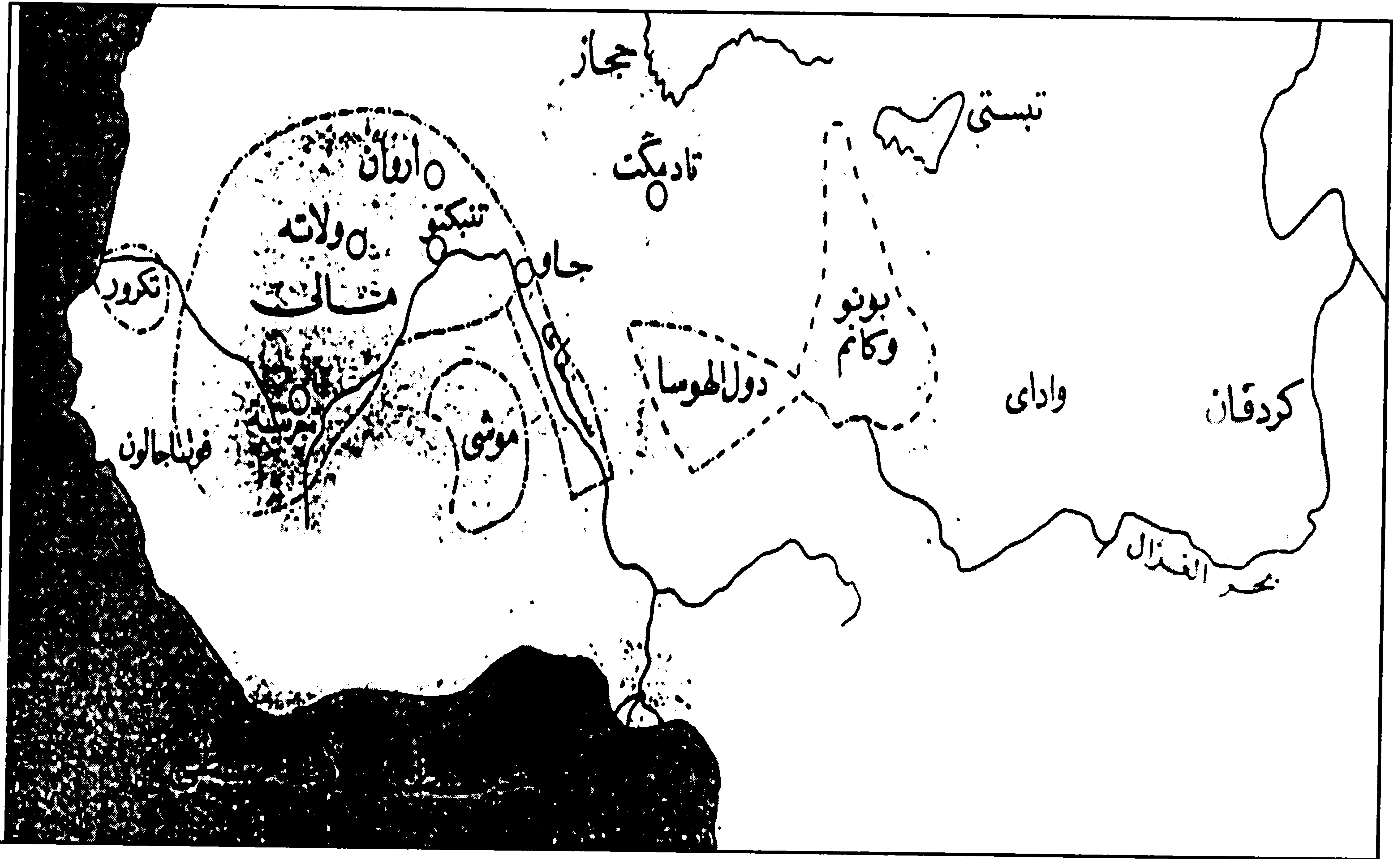
(39)البيان الختامي لمؤتمر قمة دول الساحل المتاخمة للصحراء، نيامي ـ النيجر 21 مارس 1977 .

(40) البيان الختامي قمة دول الساحل المتاخمة للصحراء، الجزائر 23 نوفمبر 1993 .





Expansion of
Gobir in 18th C
GOBIR
in 7th C
HAUSALAND
ZAMFARA
Katsina
Daura
Biram
Kebbi
Kano
Rano
Zaria
Kukawa
Capital of
El Kanemi
Dikwa
Capital of
Rabeh
BORNU
GWARI
YAURI
NUPE
R. Niger
Ilorin
R. Benue
Jukon pagans
KWARARAFA
DAURA — Hausa Bakwai
Kilometres
0
300


تبستي
اروان
تادمكت
ولاته
تنبكتو
جاو
مالي
تكرور
بونو
وكانم
دول الهوسا
وادای
كردفان
موشي
فوتاجالون
بحر الغزال

بارث ١٨٤٩ - ١٨٥٥

بحيرة تشاد

الخرطوم

منحدرات بوسا

بنوى

النيل الأبيض

جوبا

الاخوان لاندر
١٨٣٠ - ١٨٣٢

بحراو نياموزى

بحيرة اوكريوى

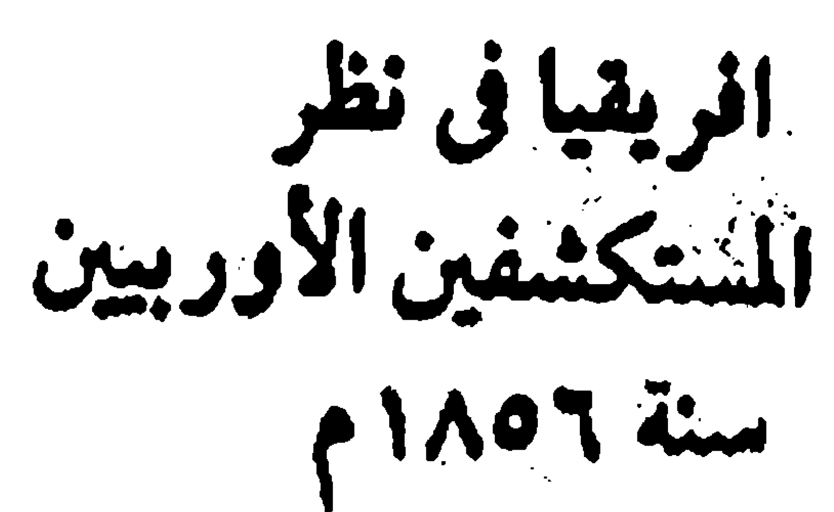
اوجيجى

زنجبار

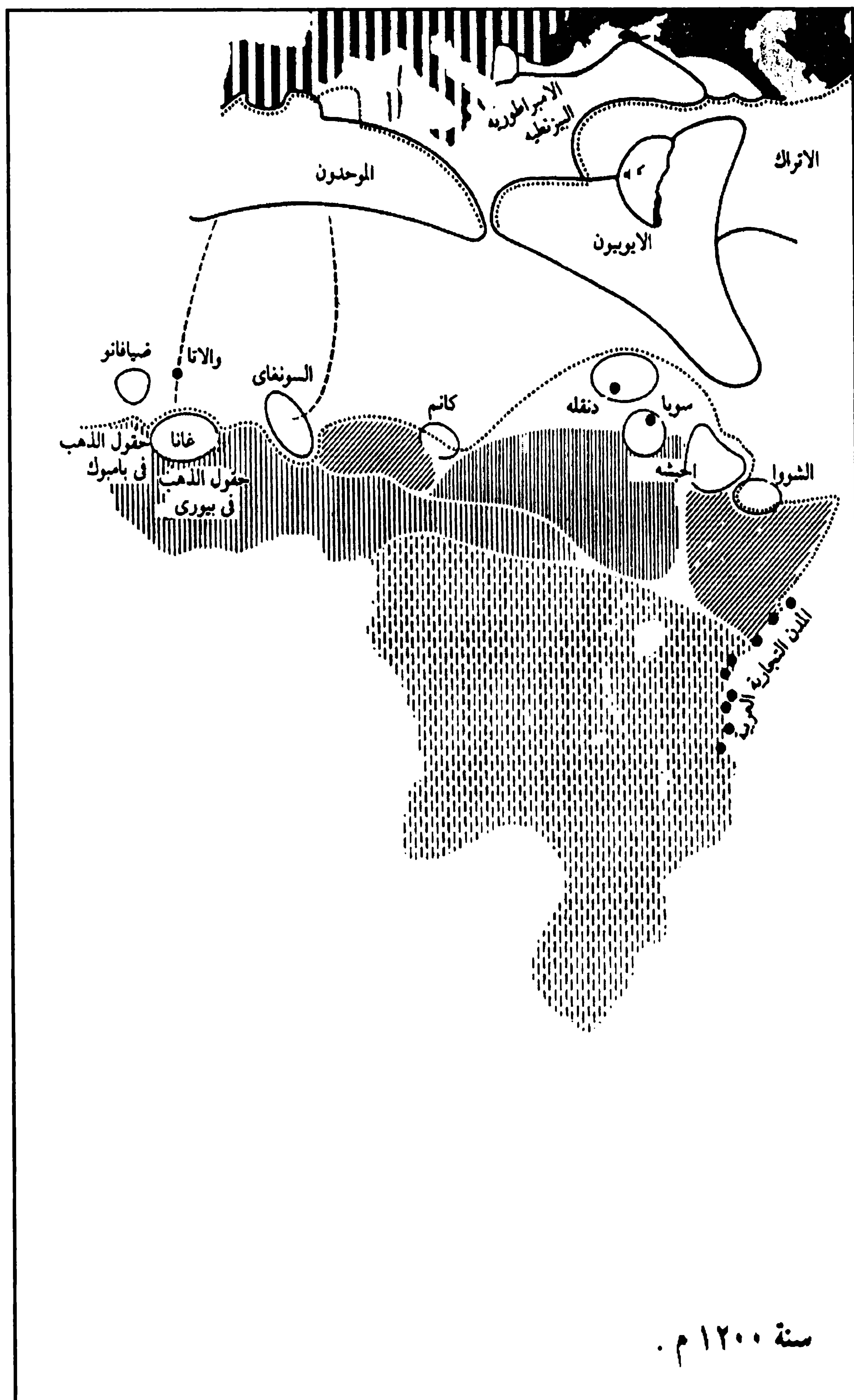
بحيرة نياسا

الزامبيزى

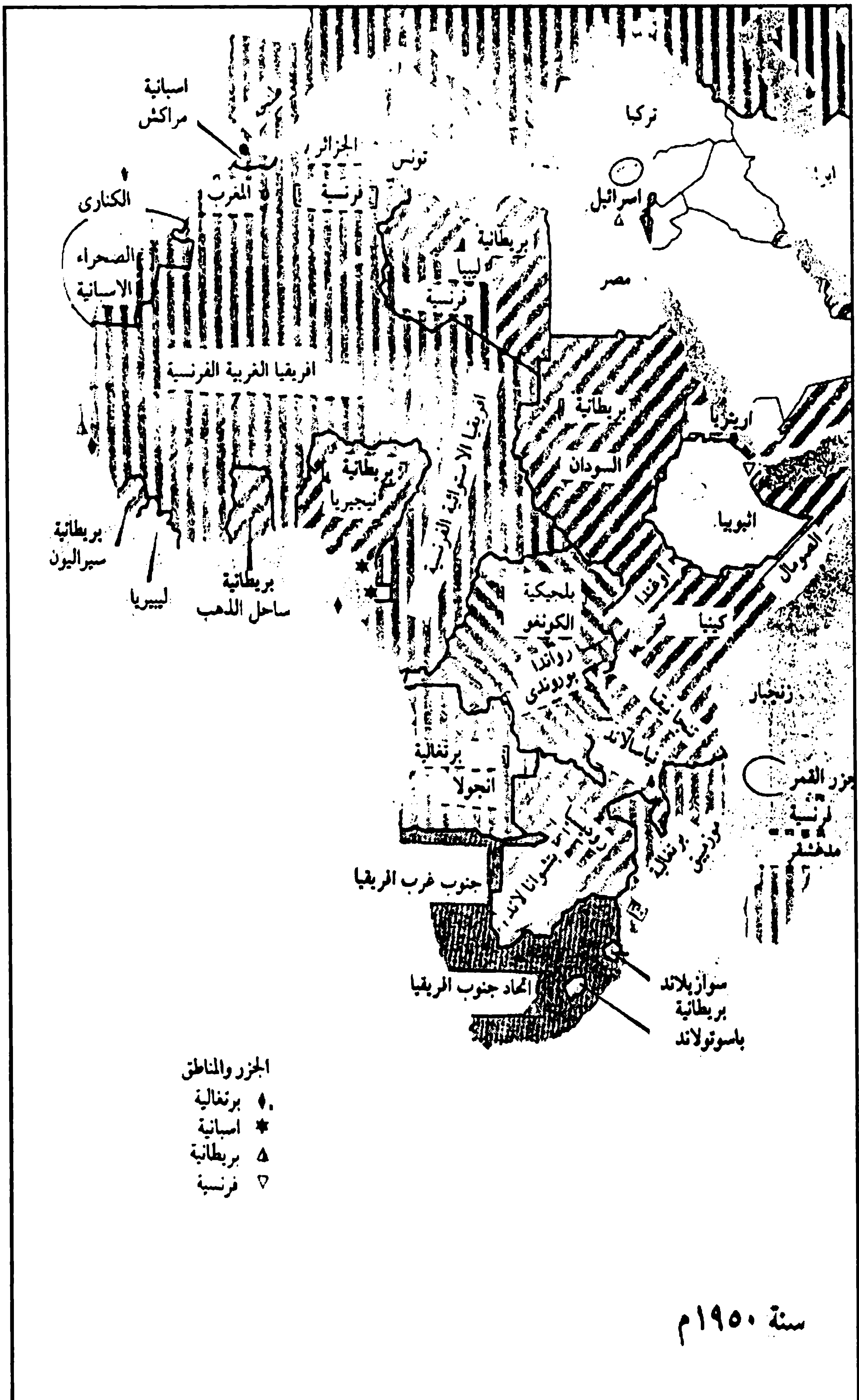
لفنجستون ١٨٤١ - ١٨٥٦



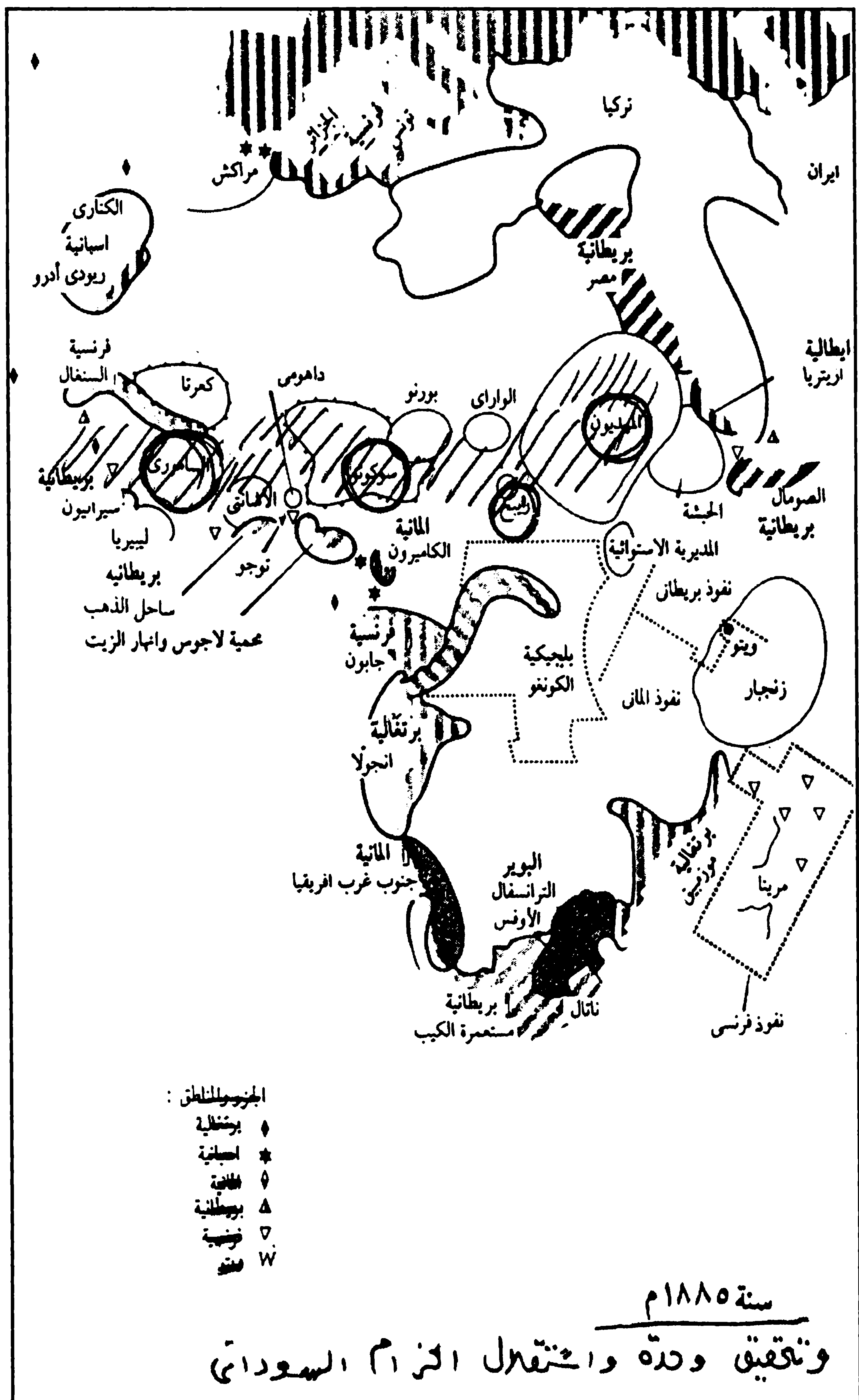
افريقيا فى نظر
المستكشفين الأوربيين
سنة ١٨٥٦م


الامبراطورية
البيزنطية
الاتراك
الموحدون
الايوبيون
ضيافانو
والاتا
السونغاى
كانم
دنقله
سوبا
غانا
حقول الذهب
فى بامبوك
حقول الذهب
فى بيورى
الحبشه
الشروا
المدن التجارية العربية
سنة ١٢٠٠ م .

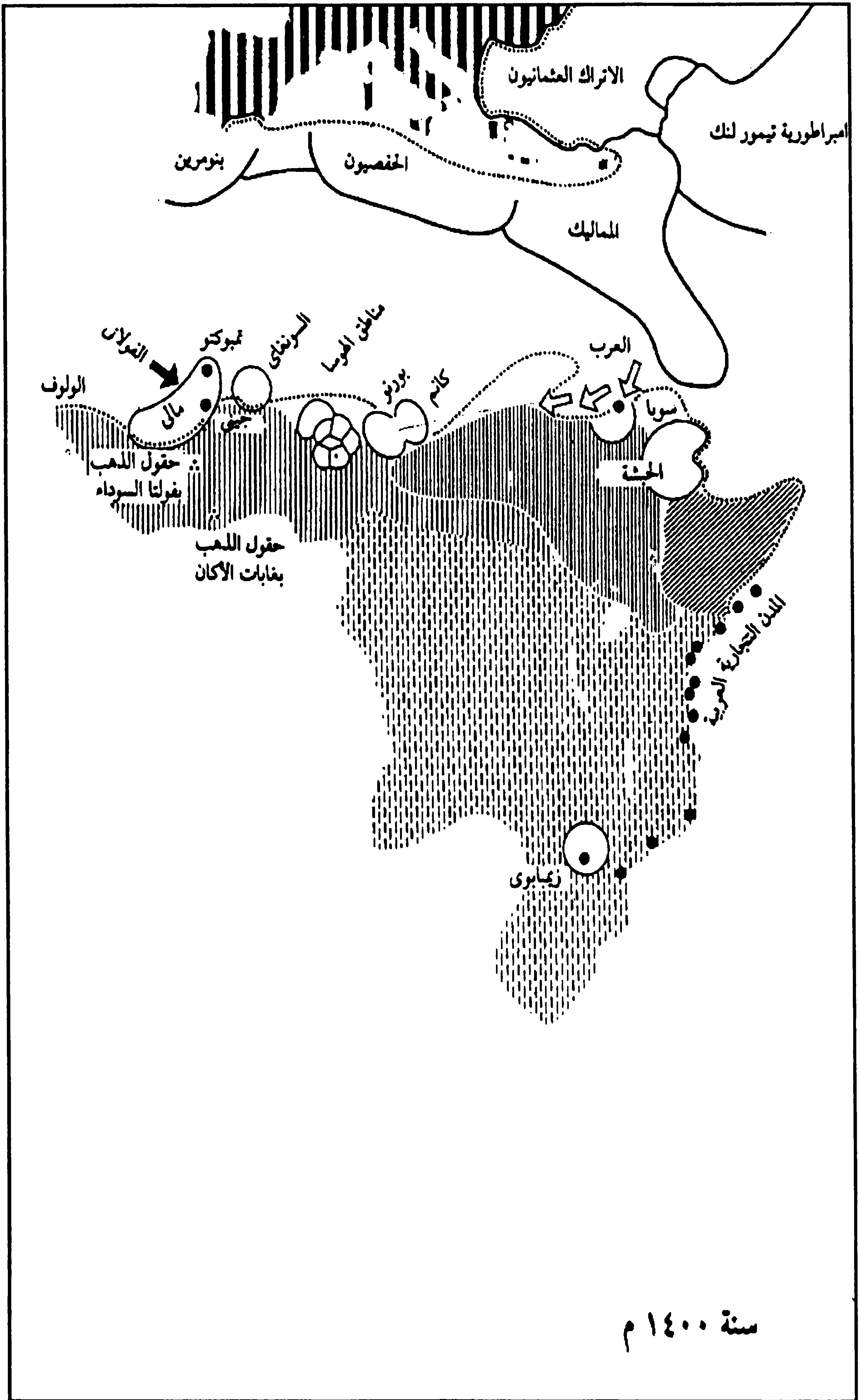
الامبراطورية
البيزنطية
مانزيكرت
الاتراك السلاجقة
بوجي
المهدية
بنو هلال
مراكش
الصليبيون
بنو سليم
الفاطميون
المرابطون
تادمكة
مالي
مقديشيو
براقا
باتي
ماليندي
ممباسا
بمبا
زنجبار
مافيا
كيلوا
سنة ١١٠٠م

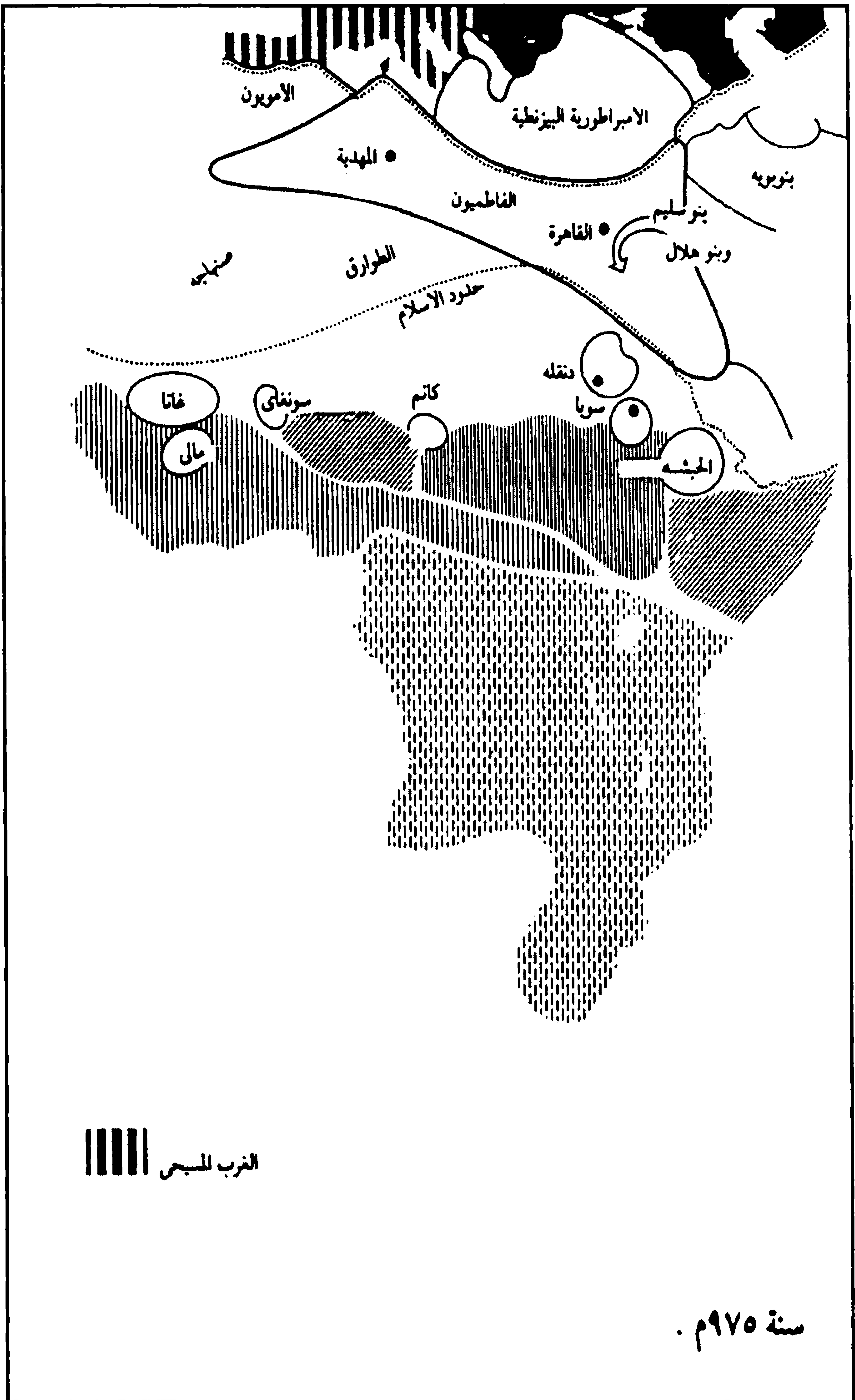


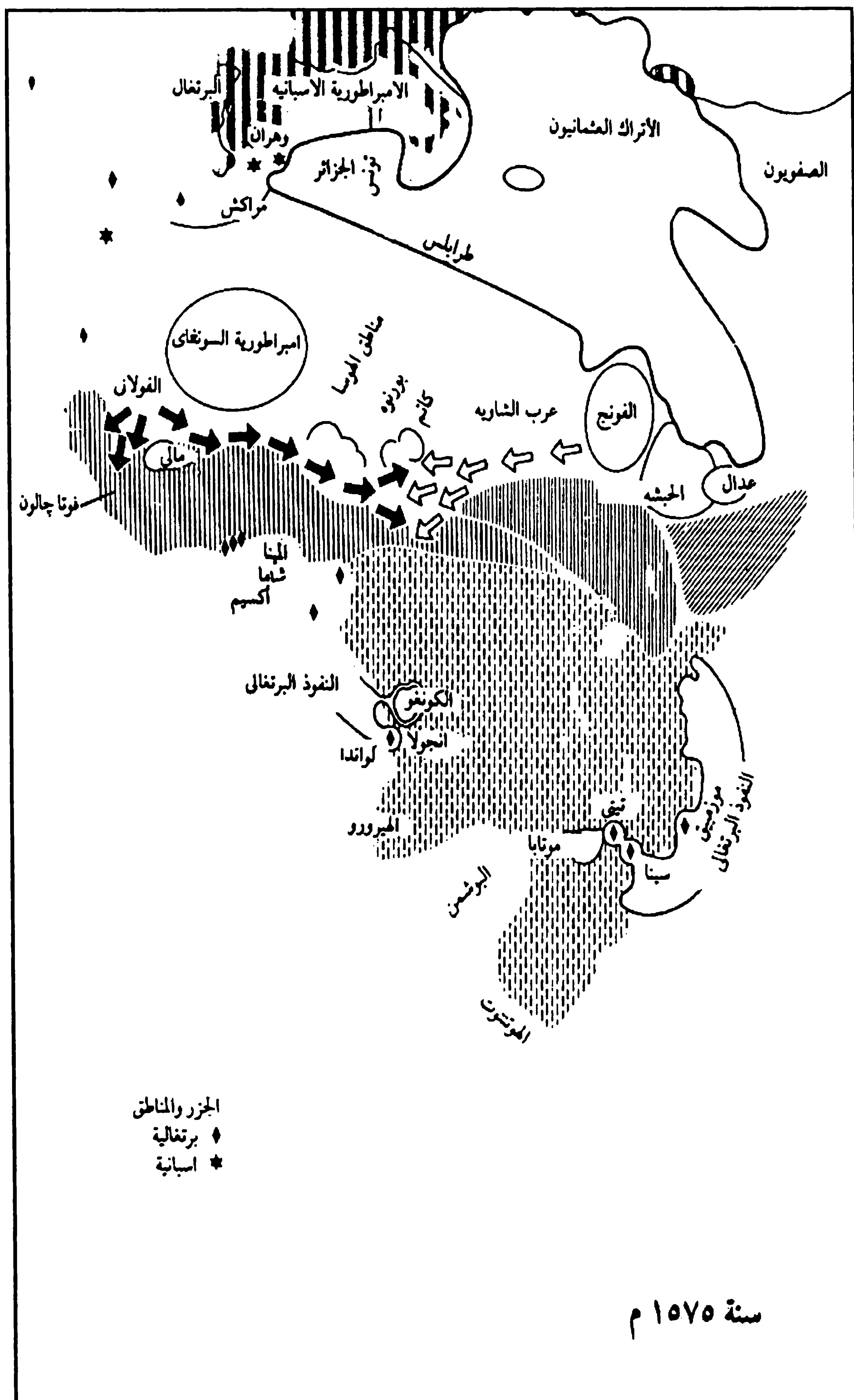
اسبانية
مراكش
الكنارى
الصحراء
الاسبانية
المغرب
الجزائر
فرنسية
تونس
تركيا
اسرائيل
بريطانية
ليبيا
فرنسية
مصر
افريقيا الغربية الفرنسية
بريطانية
السودان
اريتريا
اثيوبيا
الصومال
بريطانية
نيجيريا
بريطانية
سيراليون
ليبيريا
بريطانية
ساحل الذهب
بلجيكية
الكونغو
رواندا
بوروندى
اوغندا
كينيا
زنجبار
نياسالاند
برتغالية
انجولا
جزر القمر
فرنسية
ملغشقر
موزمبيق
جنوب غرب افريقيا
اتحاد جنوب افريقيا
سوازيلاند
بريطانية
باسوتولاند
الجزر والمناطق
برتغالية
اسبانية
بريطانية
فرنسية
سنة ١٩٥٠م

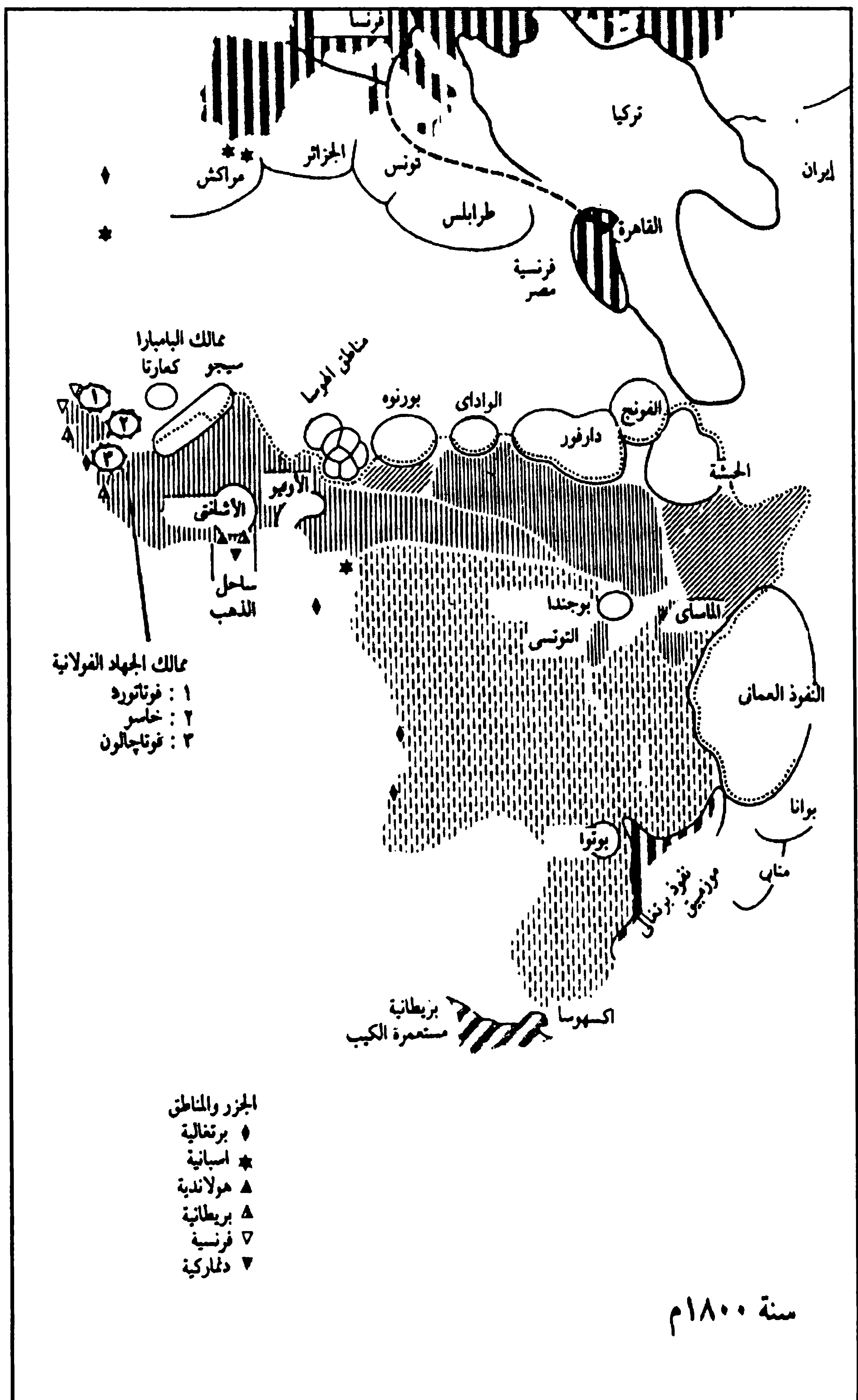


تركيا
ايران
مراكش
الكنارى
اسبانية
ريودى أدرو
بريطانية
مصر
ايطالية
اريتريا
فرنسية
السنغال
كمرتا
داهومى
بورنو
الوارای
الصومال
بريطانية
الحبشة
بريطانية
سيرابيون
ليبريا
بريطانيه
ساحل الذهب
محمية لاجوس وانهار الزيت
توجو
المانية
الكاميرون
المديرية الاستوائية
نفوذ بريطاني
فرنسية
جابون
بلجيكية
الكونغو
ويتو
زنجبار
نفوذ المانى
برتغالية
انجولا
المانية
جنوب غرب افريقيا
البوير
الترانسفال
الأورنج
مدغشقر
مرينا
ناتال
بريطانية
مستعمرة الكيب
نفوذ فرنسى
سنة ١٨٨٥م
وتحقيق وحدة واستقلال الحزام السوداني

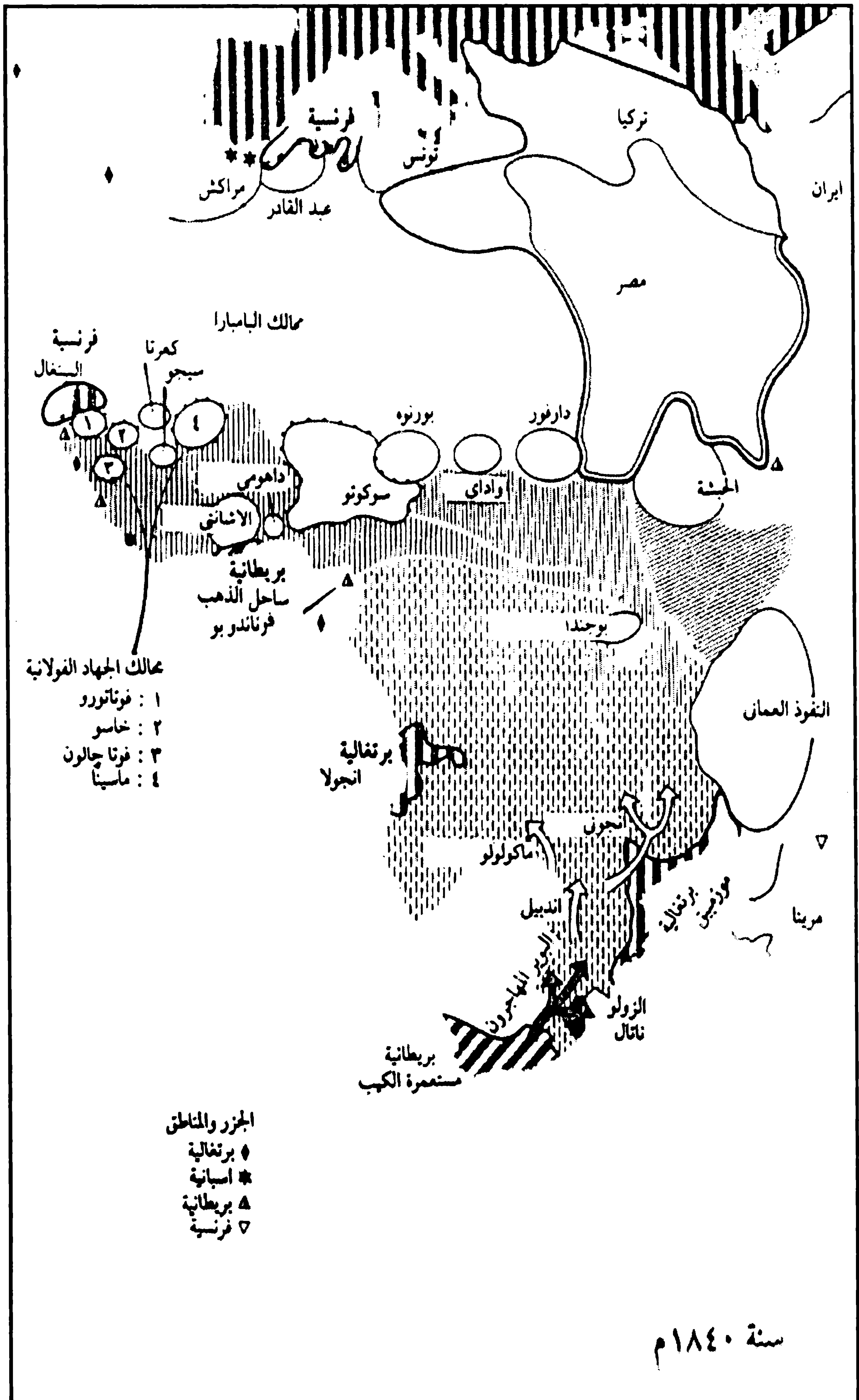

الاتراك العثمانيون
امبراطورية تيمور لنك
بنومرين
الحفصيون
المماليك
العرب
سوبا
الحبشة
الولوف
النحولان
تمبوكتو
مالى
جنى
السونغاى
مناطق الهوسا
بورنو
كانم
حقول الذهب
بفولتا السوداء
حقول الذهب
بغابات الأكان
المدن التجارية العربية
زيمبابوى
سنة ١٤٠٠ م


الأمويون
الامبراطورية البيزنطية
المهدية
بنو بويه
الفاطميون
بنو سليم
وبنو هلال
القاهرة
صنهاجه
الطوارق
حدود الاسلام
دنقله
غانا
سونغاى
كانم
سوبا
مالى
الحبشه
الغرب المسيحى
سنة ٩٧٥م .


الامبراطورية الاسبانية
البرتغال
وهران
الجزائر
مراكش
الأتراك العثمانيون
الصفويون
طرابلس
امبراطورية السونغاى
الفولان
مالى
فوتا جالون
مناطق الهوسا
بورنو
كانم
عرب الشاويه
الفونج
الحبشه
عدال
المينا
شاما
أكسيم
النفوذ البرتغالى
الكونغو
انجولا
لواندا
الهيرورو
موتابا
تيتى
سينا
موزمبيق
النفوذ البرتغالى
البوشمن
الهوتنتوت
الجزر والمناطق
برتغالية
اسبانية
سنة ١٥٧٥ م



فرنسا
تركيا
إيران
الجزائر
تونس
مراكش
طرابلس
القاهرة
فرنسية
مصر
ممالك البامبارا
كمارتا
سيجو
مناطق الهوسا
بورنوه
الوادای
الفونج
دارفور
الحبشة
الأشانتي
الأويو
ساحل
الذهب
بوجندا
التوتسى
الماساى
النفوذ العماني
ممالك الجهاد الفولانية
١ : فوتاتورو
٢ : خاسو
٣ : فوتاجالون
بوانا
مناب
بوتوا
نفوذ برتغالي
موزمبيق
بريطانية
مستعمرة الكيب
اكسهوسا
الجزر والمناطق
برتغالية
اسبانية
هولاندية
بريطانية
فرنسية
دنماركية
سنة ١٨٠٠م


فرنسية
تونس
تركيا
مراكش
عبد القادر
ايران
مصر
ممالك البامبارا
فرنسية
كعرتا
السنغال
سيجو
بورنوه
دارفور
داهومي
سوكوتو
واداي
الحبشة
الاشانتي
بريطانية
ساحل الذهب
فرناندو بو
بوجندا
ممالك الجهاد الفولانية
١ : فوتاتورو
٢ : خاسو
٣ : فوتا جالون
٤ : ماسينا
النفوذ العماني
برتغالية
انجولا
انجوني
ماكولولو
اندبيل
موزمبيق
موريتا
الزولو
ناتال
بريطانية
مستعمرة الكيب
الجزر والمناطق
برتغالية
اسبانية
بريطانية
فرنسية
سنة ١٨٤٠م

البرتغال

الامبراطورية الاسبانية

الاتراك العثمانيون

الصفويون

الجزائر

مراكش

جربا

امبراطورية السونغاى

مناطق الهوسا

كانم

بورنو

مالي

الفونج

مصوع

عدن

زيلع

عدال

الحبشة

الكونغو

موزمبيق

موتابا

النفوذ البرتغالي

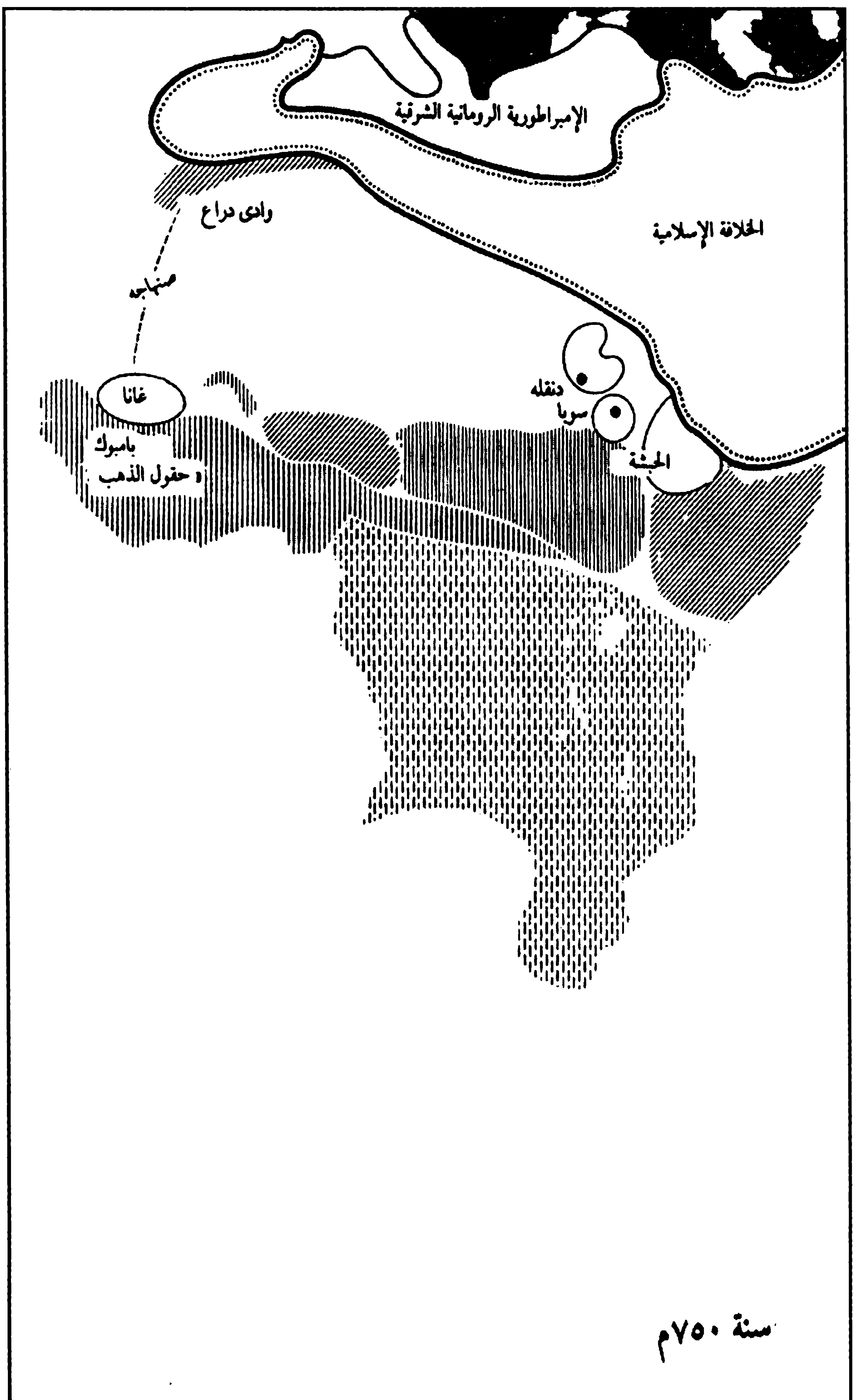
الجزر والمناطق
- برتغالية
- اسبانية
- عثمانية

سنة ١٥٤٠م

تركيا
إيران
مراكش
الجزائر
تونس
طرابلس
تمبوكتو
سيجو
مناطق الهوسا
بورنو
الواداى
دار فور
الفونج
الحبشة
الأشانتي
الأويو
ساحل الذهب
الماساى
التوتسي
النفوذ العماني
بوتوا
نفوذ برتغالي
موزمبيق
هولاندية
مستعمرة الكيب

الجزر والمناطق
برتغالية .
اسبانية .
هولاندية .
بريطانية
فرنسية .
دنماركية .

سنة ١٧٥٠ م

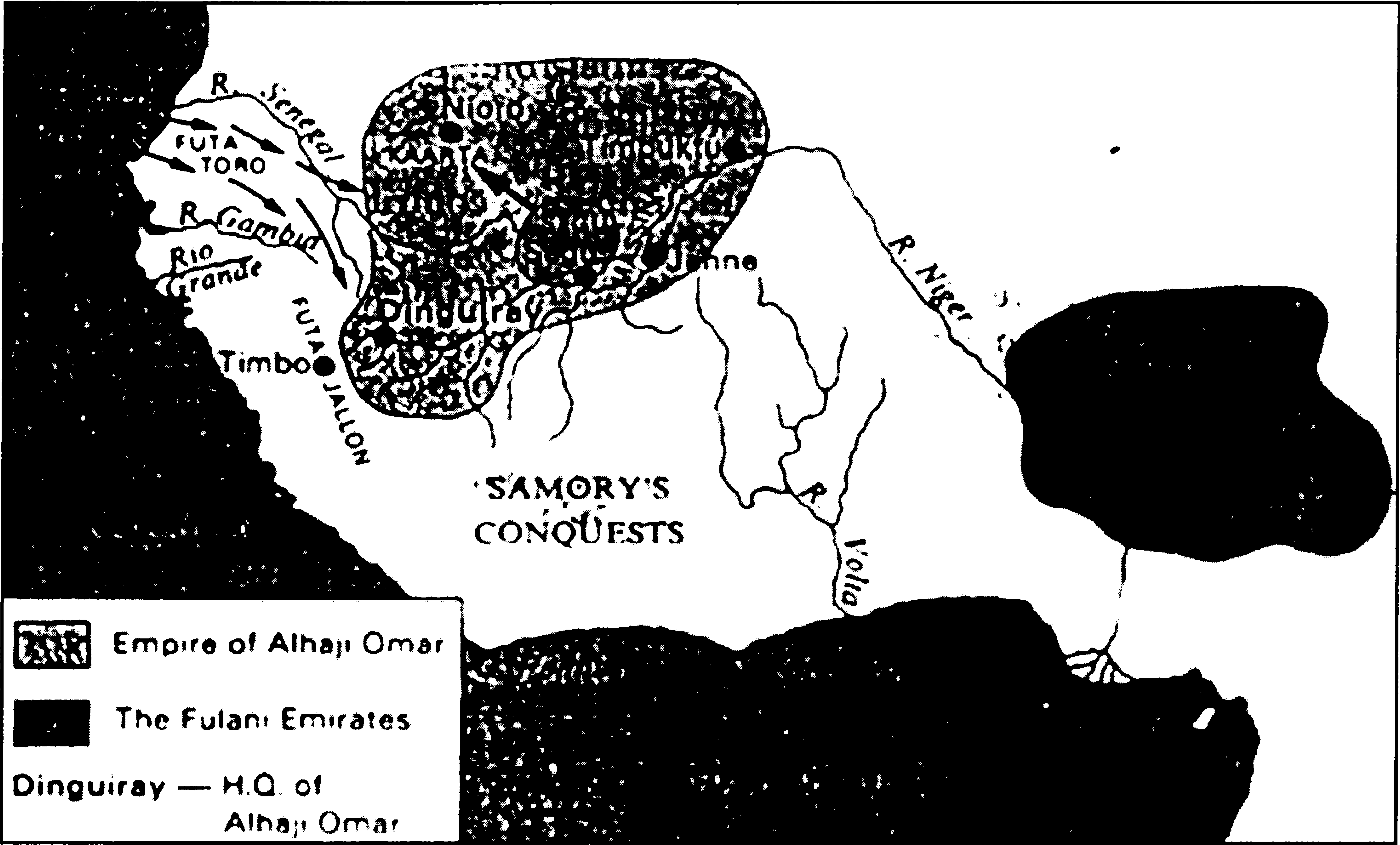


الإمبراطورية الرومانية الشرقية
الخلافة الإسلامية
وادى دراع
صنهاجه
غانا
بامبوك
حقول الذهب
دنقله
سوبا
الحبشة
سنة ٧٥٠م

فرنسية
تركيا
ايران
مراكش
الجزائر
تونس
طرابلس
مصر
ممالك البامبارا
فرنسية
السنغال
كمارتا
سيجو
بورنوه
دارفور
سوكوتو
الوادي
الدنكا
النوير
الحبشة
الصوماليون
داهومي
اليورين
الأشانتي
فريتاون
مونروفيا
بريطانية
ساحل الذهب
بوجاندا
فرنا ندو بو
ممالك الجهاد الفولانيه
١ : فوتا تورو
٢ : خاسو
٣ : فوتا جالون
٤ : ماسينا
برتغالية
انجولا
النفوذ العماني
موزمبيق
برتغالية
مريتا
الحيران
الزولو
بريطانية
مستعمرة الكيب

الجزر والمناطق
♦ برتغالية
✱ اسبانية
Δ بريطانية
∇ فرنسية

سنة ١٨٣٠م


R. Senegal
FUTA TORO
R. Gambia
Rio Grande
Nioro
Dinguiray
FUTA JALLON
Timbo
R. Niger
SAMORY'S CONQUESTS
R. Volta
Empire of Alhaji Omar
The Fulani Emirates
Dinguiray — H.Q. of Alhaji Omar

تركيا
ايران
مراكش
الجزائر
فرنسية
الكنارى
اسبانية
ريودى أورو
نفوذ فرنسى
بريطانية
مصر
السودان
رابح
وادای
دار فور
فرنسية
غرب افريقيا
سوكوتو
بريطانية
سيراليون
ليبيريا
ايطالية
ارتريا
بريطانيه
الصومال
الحبشه
ايطالية
الصومال
بريطانية
ساحل الذهب
المانية
توجو لاند
بريطانية
لاجوس وانهار الزيت
ومنطقة النفوذ البريطانى
المانية
الكاميرون ومنطقة
النفوذ الألمانى
فرنسية
الكونغو
بلجيكية
الكونغو
منطقة لادو
أوغندا
بريطانيه
شرق أفريقيا
المانية
شرق افريقيا
زنجبار
جزر القمر
فرنسية
مدغشقر
برتغالية
انجولا
المانية
جنوب غرب افريقيا
تشوانا لاند
برتغالية
موزمبيق
البوير
بريطانية
مستعمرة الكيب
ناتال

الجزر والمناطق
♦ برتغاليه
✱ اسبانية
△ بريطانية
▽ فرنسية
م . ا . و = محميه أفريقيا الوسطى

سنة ١٩٠٠ م

تركيا
ايران
مراكش
الجزائر
فرنسية
الكنارى
أسبانية
ريودى أورو
بريطانية
مصر
نفوذ بريطانى
فرنسية
السنغال
كمرنا
بورنو
الوادای
المهديون
السامورى
سوكوتو
بريطانية
سيراليون
الاشانتى
داهومى
رابح
ليبيريا
الحبشة
ايطالية
ارتريا
بريطانية
الصومال
ايطالية
الصومال
المانية
الكاميرون
اوغندا
بريطانية
ساحل الذهب
محمية لاجوس وانهار الزيت
فرنسية
الكونغو
بلجيكية
الكونغو
شرق افريقيا
بريطانية
المانية
شرق افريقيا
زنجبار
برتغالية
انجولا
فرنسية
جزر القمر
الشونا
برتغالية
موزمبيق
المانية
جنوب غرب افريقيا
مرينا
أنديبل
البوير
سوازى
الزولو
بريطانية
مستعمرة الكيب
نفوذ فرنسى

الجزر والمناطق
♦ برتغالية
✱ اسبانية
◊ المانية
∆ بريطانية
▽ فرنسية

سنة ١٨٩٠م

# الفهرس